شرح فصول علامه بر کتاب خواجه نصیر

ابتیاع از ملا محمد ابراهیم بن ملا محمد ملاء العظیم

أنا الراجی العبد الضعیف ... محمد رضا البید ...

در باغ خلاف بین چهار بابست — دلیل چهار با لطیف زنهر چهار بابست

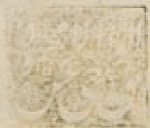
لیت ... در اوست ... چهار بابست — ولیت ... در آخرست زنهر چهار بابست

هذا الکتاب المسمی بالانوار الجلیه فی شرح الفصول النصیریه

للعالم ... شرح الفصول النصیریه

کتاب المسمی بالانوار الجلیه شرح الفصول





ولكل واحد منهما ما جاوز اشباهه وان كان لعمر الاعلى
كثير الاشارات الا ان تفاوتة التي يعول في التحصيل عليها
وعقيلته التي يشفع بها وتدعو الضرورة اليها وعلى كل
مكلف استظهارها وفي كل اوان تكرارها وتذكارها لمن يرغب
اليه من السعادة معتنقها ويبعد عنه من الشقاوة ما رتقها
فلطفها الامام الاعظم افضل المحققين خواجه نصير الملة
والحق والدين محمد ابن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله
نفسه وطهر رمسه في وريقات وهي وان كانت قليلة فهي
في الفوائد جليلة والفاظ وان كانت يسيرة فهي في الفوائد كثيرة
ومنها ما الفصول في الوصول ولكنها بالغة الى الغاية سنية الى
بدرها الاول ولم يشرع في اكثر الافاق ولتراكم سحايب غمومها
لم يطلع شمسها في العراق ولما عرج الى ساحة الغفران
وانتقل الى محفل الرضوان استمرت على ذلك برهة من
الزمان الى ان اتفق للمولى المعظم العلامة السعيد والحبر
الحميد ركن الملة والدين محمد بن علي الجرجاني
محتدا والاسترابادي منشأ ومولدا قدس الله روحه
ونور ضريحه الاستضاءة باشعة انوارها والعثور على
فوائدها واسرارها وكساها من رياش لباس العربية
ما صارت به شمسها في رابعة النهار والخلاعن



2

بحر بها الا فلي في منازل السير عاتق الاستاذ فعول عل
معظم الطلاب ورغبت في تقرير مباحثها جماعة الاذ
لكنها لاشتمالها على مباحث تتعلق على كثير من ال
بابها وتوجيهات تربتق علي جم غفير من العلما جا
دعاني الى اقتنا الفضيلة وتحصيل الثواب داعي السرو
وان كان قد شب عمر عن الطوق فوعد تعض ال
الاذكيا والاوليا العلما لرجها وان كنت لعبد اعز دح
صحيحا وابت الثريا من يد المتناول وقد قيل في المثل ا
اشهر حرام مالم يعقد فلم يسعى بعد ذلك الاستكفا ولم عكـ
على الجار وعدة الاستعفا وجب ركاب العزم الى ذلك ا
المسع وقد تدارك الضالع شاوا الضليع وشرحتها شرحا
كشف عن وجوه فرايدها نقابها ورفع عن حر يتي فواي
حجابها وذلك من جرون مصاعبها صعابها وخدمت بها
عالي مجلس من خصه الله بخصايص الكمال وحباه بان
عنصر واكرم ال وجعله حيث تتصاعد سما رهم
العليا مراتب ابايه الكرام وهو السيد النقيب الطاه
الرضي الاعظم مقدم اصحاب الفضايل بفواضل ال
ومقتدى ارباب المكارم بفايق مزيد الكرم الذي
تسنم من الشرف ذروات مصاعده واستعلا من خ

المجد على اعلى معاقده واجزل بالمنة الشريفة وا
وحفظ بحميد سيرته معاقل المومنين وذلك شرف الاسلام
وتاج المسلمين ملك ملك السادات والنقبا في العالمين
وظهير اعظم الملوك والسلاطين السيد النقيب الاكرم
ابن الاطهر جمال الملة والدين ابو المعالي علي
اسماهما لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها
ابن المولى السيد النقيب الطاهر السعيد المغفور
شرف الملة والدين المرتضى العلوي الحسيني الاولجي
خلد الله تعالى سيادته وربط بالخلود اطناب دولته
ولا زالت ايامه تهنى وتختال في حلل المهابة والكمال
ودامت له النعما ولنت له المنا وحلت بمن عاداه قاصمة الظهر
ولا رحلت عنه السعادة ساعة ولا عرفت ايامه نوب الدهر
لشرف فطرته الفايق ولغيره بحد سنه الصايب وبلى
كنا بامستحضرا ومعتقدا مستظهرا لقرة عينه واشرف
نجله وكمال زينته من هو على حداثة سنه وغضاضة
غصنه فاز بالسعادة الابدية والكمالات السرمدية
وصار انموذجا لمزايا خواص ابايه الاطهرين و
عنوانا على صحايف اجداده الاكرمين وذلك جمال
الاسلام وتاج المسلمين الحسن النقيب المعظم شرف

[illegible] والحق والدين ابو المعالي علي لا زال مرضيا في
الاقوال والافعال غالبا في اعلا مراتب الكمال محبا ومايا العز
والتاييد محفوفا بالنصر والتاييد فيكون لها اجر الانتفاع
[illegible] على موالي الاعقاب ويستمر لهما دعا المشاغلين
[illegible] على تعاقب الاعقاب وجعلته خدمة مهديه اليهما
[illegible] لعنده لديهما فان صادف ذلك محل القبول فهو
غاية المسئول ونهاية المامول ومن الله المستعان والتوفيق في
نيل المطلوب المرتجى وهو حسبي ونعم الوكيل وسميته
بالانوار الجليه في شرح الفصول النصيريه قال
قدس الله سره بعد ذكر الخطبة وهي موضوعة على
اربعة فصول الفصل الاول في التوحيد اقول
الرسالة مرتبة على اربعة فصول الفصل الاول في التوحيد
والثاني في العدل والثالث في النبوة والامامة والرابع
في المعاد لان المبحوث عنه فيها اما ان يكون عن الذات
الالهية ولوازمها ومقدمات ذلك اولا والاول فصل
التوحيد والثاني اما ان يكون عن افعالها المطلوبة على
وجه العموم ومقدمات ذلك او على وجه الخصوص
والاول فصل العدل والثاني اما ان يكون متعلقا بدار
الدنيا وهو فصل النبوة والامامة او بدار الاخرة وهو

الكلام علم يقتدر [illegible] العقائد الدينية [illegible] والعلم

فصل المعاد ولنا [illegible] وانما قدم الاول لفضل التوحيد
وان كان مشتملا على غير ذلك من الصفات الثبوتية
والسلبية لوجهين الاول تسمية للشي باشرف اجزائه
او مسالة التوحيد تستدعي وجود الواجب اولا ووجوب
ما يستلزمه من الصفات ثانيا وكانت اشرف مسائله
كما يقال معجون المسك وان اشتمل على غير ذلك الثاني
ان المبحوث عنه في ذلك لما لم يكن مستلزما للكثرة او لا
صفة له تعالى تزيد على ذاته عندنا بل لسلب الكثرة
كانت الصفة اسما للكثرة المطلقة له تعالى قال
اصل كل من ادرك شيئا لا بد ان يدرك وجوده
لانه يعلم بالضرورة ان كل مدرك موجود وما ليس بموجود
فهو ليس بمدرك واذا كان وجوده ضروريا كان مطلق
الوجود ايضا ضروريا لانه جزؤه وضروري المركب
يستلزم ضرورية جزوه اقول اما صدر البحث
بالوجود لان غرضه ذكر احكام الوجود من ان منه واجبا
ومنه ممكنا وان الواجب واحد الى غير ذلك من المباحث
التي تتوقف على تصوره والحكم على الشي بحال من احواله بدون
تصور ذلك الشي محال لا جرم وجب عليه تقديم تعريف
الوجود ان كان كسبيا او التنبيه على انه بديهي التصور

اي كان غير كسبي لكن لما كان عنده ان الوجود بديهي
التصور سلك الطريقة الثانية ونبه عليه بما تقريره ان
نقول انا ندرك اشيا بواسطة الحس وكل من ادرك اشيا
بواسطة الحس ادرك وجودها ادراكا ضروريا ينتج انا
ندرك اشيا ادراكا ضروريا اما الصغرى فظاهرة ولظهورها
جدا وبينا واما الكبرى فلان الحكم ان كل ما ادرك بالحس
فهو موجود وذلك لان ما لا وجود له لا يدرك بالحس
لانه معدوم محض والحس انما يدرك ما يقابله او يلاقيه
ولا مقابلة ولا ملاقاة بين الموجود والمعدوم واذا صدق ان
كل ما لا وجود له لا يدرك بالحس انعكس بعكس النقيض الى
قولنا كلما ادرك بالحس فهو موجود والحكم بالموجود على
المدرك بالحس بدون تصور الوجود محال فثبت ان المدركين
منا لهذه الاشيا يدرك الوجود بالضرورة ووجودها هو الوجود
المطلق مع الاضافة اليها وضرورة المجموع تستلزم ضرورية
اجزائه اذ لو كان الجزء مفتقرا الى الكسب افتقر المجموع الى
الكسب لان المفتقر الى المفتقر الى الشي مفتقر الى ذلك
الشي فثبت ان الوجود المطلق معلوم بالضرورة وهو المطلوب
فايدة ثانية انما قلنا في التقرير انا ندرك اشيا بواسطة
الحس لان الادراك في اصطلاح الحكما انما يطلق على ذلك

فانهم عرفوه بانه اطلاع الحيوان على الامور الخارجة عنه
بواسطة الحواس الظاهرة الثاني سعي انا نقرا كل مدرك
موجود بفتح الرا على صيغة المفعول لا بكسرها وقد قراها
كذلك فقط غلط ورايت بعض المعاصرين يقراها كذلك وجوز
في البحث ان من ادرك شيا لا بد وان يدرك وجوده اي
وجود نفس المدرك بكسر الرا وهو سهو اما اولا فلان كل
واحد يدرك وجود نفسه سواء كان مدركا لغيره او لا واما ثانيا فلان
الضمير يعود الى الاقرب في وجوده وذلك هو شيا في انا
ندرك اشيا فلان الحامل لذلك القايل على هذا الغلط هو خوف
انتقاض الكلية القايلة ان كل مدرك موجود فان
المعدوم مدرك وليس بموجود ولم يدر ان الادراك انما
يطلق على الحسي في اصطلاحهم وهو يابى تعلقه بالمعدومات
كما قررناه ومع ذلك كله ففي ما ذكره المصنف نظر لان قوله
كل من ادرك هذه الاشيا فهو مدرك لوجودها بالضرورة
ان اراد ان وجودها حاصل بالضرورة فهو مسلم ولا يحصل الغرض
وهو بداهة حقيقته لان التصديق لا يستدعي تصور
الجزء بالحقيقة فلا يلزم من بداهة هذا التصديق بداهة
حقيقة وجود تلك الاشيا وان اراد حقيقته كذلك فهو
ممنوع ويمكن الجواب ان المراد بوجودها نفس حصولها

اي لا يخفى ان الوجود امر زائد على الحصول والكون
قال والتعريف فلا يحتاج الوجود الى تعريف ومن عرفه
عرفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود وذلك لا يستحسنه
الحكماء اقول زعم بعض الناس ان الوجود كسبي التصور
فاراد المصنف بطلان مذهبهم وذلك ان الوجود لو كان كسبي
التصور لكان له معرف وكاسب ولا محالة يكون موجودا
لانه علة موجدة للمعرف عند العقل والموجد للشي لا بد
وان يكون موجودا والا لكان معدوما فيكون المعدوم
موجدا وهذا باطل بالضرورة فوجب ان يكون الوجود متحققا
مع المعرف حين كونه معرفا او قبله فلا يكون معلوما بسببه
لوجوب تاخر المسبب عن السبب فلو عرف الوجود لزم
تاخره عن نفسه وهو محال ويمكن توجيه قول المصنف بوجه
اخر وهو المنقول عمن عرف الوجود بتعريفات الاول انه
المنقسم الى الفاعل والمنفعل الثاني انه المنقسم الى القديم
والحادث الثالث انه الكون في الاعيان والذي يدل على
بطلان التعريف الاول والثاني ان التعريف بهما تعريف بما
لا يعلم الا بعد العلم بالوجود لان الفاعل هو المفيد للوجود
والمنفعل هو المستفيد للوجود والقديم هو الذي لم يسبق
وجوده بعدم والحادث هو الذي يسبق وجوده العدم فالوجود

هو مفهوم التعريف متقدم عليه فيلزم تقدم الشي على نفسه
لانه من حيث انه متقدم موجود ومن حيث انه متاخر معدوم
فيلزم كون الشي الواحد موجودا معدوما وهو محال واما
التعريف الثالث فهو ان مفهوم الكون مفهوم الوجود فمن
علم الكون علم الوجود ومن لم يعلمه لم يعلمه فتعريف
الوجود به تعريف الشي بما يساويه في المعرفة والجهالة وهو
فاسد لان المعرف يجب ان يكون اجلى من المعرف كما قرر في
علم الميزان قال تقسيم وجود كل شي اما ان
يكون من غيره او لم يكن والاول ممكن الوجود والثاني واجب
الوجود والموجودات كلها منحصرة فيهما اقول لما
بين مفهوم الوجود شرع في تقسيمه الى اقسامه والتقسيم هو
اخذ معنى من المعاني وضم شي من المخصصات اليه على طريق
الترديد ليصير ذلك المعنى المخصوص مع المردد نفيا او اثباتا
قسما من الاقسام كما قال هنا وجود الشي خارجا اما ان يكون
ناشيا عن ذاته اي لا يفتقر في تحصيل وجوده في الخارج الى
امر اخر مغاير لذاته او لا يكون والاول هو الواجب لذاته والثاني
هو الممكن لذاته والموجودات باسرها منحصرة في هذين القسمين
للترديد الداير بين النفي والاثبات الموجب للحصر ولا ثالث
لهما فالمنفصلة المركبة منها حقيقية في قولنا الموجود اما واجب

لذاته او ممكن لذاته لا يجتمعان ولا يرتفعان وهنا فوايد
الاولى انما قيدنا الوجود بالخارجي بان الوجود الذهني
لحيلتيق بانوبت والجوهر رسوب لا ينحصر في الواجب لذاته
والممكن لذاته فانه يصدق على الممتنع لذاته ايضا فان
الذهن يفرض جميع الاشيا ويحكم عليها حتى اجتماع النقيضين
وحصول الضدين الثانية الواجب قد يكون لذاته كما
قلناه وقد يكون لغيره كوجوب وجود المعلول عند وجود علته
التامة وهو داخل في قسم الممكن لذاته لان ذلك المعلول بالنظر
الى ذاته يجوز وجوده ويجوز عدمه وذلك معنى الامكان وانما
وجب بالسبب الخارجي الثالث الممكن له خواص كثيرة منها انه
لا يترجح احد طرفيه الا بالسبب الخارجي ولو ترجح لذاته لكان اما
واجبا او ممتنعا او لا لذاته فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ الطرفان
متساويان بالنظر الى ذاته وليس احدهما اولى به ومنها خاصة
اخرى ويلزم منه ان يكون الامكان هو علة الحاجة فان تصور تساوي
الطرفين يستلزم ذلك ضرورة الى غير ذلك من خواصه وللواجب
ايضا خواص اخر ياتي ذكرها في المباحث الاتية قال والممكن
اذا كان وجوده من غيره فاذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن له
وجود واذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود لاستحالة
ان يكون المعدوم موجدا اقول لما قسم الوجود الى

الواجب

الواجب والممكن عقب ذلك بذكر خاصة من خواص الممكن
لاحتياج اليها في اثبات الواجب فلذلك ذكرها دون باقي خواصه
وتقرير ذلك ان نقول قد علم من التقسيم المذكور ان الممكن
هو الذي وجوده من غيره فاذا فرض الممكن وجرد عن
ذلك الغير لم يكن له وجود لان وجوده انما هو من السبب
المغاير له وحيث لا سبب له لا وجود له واذا لم يكن موجودا
استحال ان يكون موجدا لغيره للعلم الضروري بان الشي اذا لم
يكن موجودا في الخارج متحققا فيه لم يكن موجدا لغيره فظهر
ان الممكن اذا نظر اليه من حيث ذاته وماله من ذاته وقطع النظر
عما عداه من المفهومات لا يكون له وجود ولا لغيره عنه وجود
واما اخذه مع اعتبارات اخر ولا يلزم منه ذلك قال اصل
كل من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلنا عرف بادنى
فكر انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يكن لشي من الممكنات
وجود اصلا لان الموجودات حينئذ كلها تكون ممكنة والممكن
ليس له وجود ولا لغيره عنه وجود فلا بد من وجود واجب
ليحصل وجود الممكنات منه اقول الدليل المشهور في
اثبات الواجب هو ان هاهنا موجودا بالضرورة فان كان
واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى موثر فان كان واجبا
فالمطلوب ايضا وان كان ممكنا افتقر ايضا الى موثر ضرورة افتقار

كل ممكن الى موثر فان كان هو الاول او راجعا اليه لزم الدور
وان كان غيره راجع اليه بل ما قبله او [illegible] ب الى غير النهاية
لزم التسلسل والدور والتسلسل باطلان فيكون الواجب
موجودا وهو المطلوب ثم بين بطلان الدور بلزوم تقدم
الشيء على نفسه وكونه موجودا بعد وما والتسلسل ببرهان
التطبيق او غيره من البراهين والمصنف شرع في هذا
الفصل في اثبات واجب الوجود ببرهان بديع غير موقوف
على ابطال الدور والتسلسل تقريره ان نقول الواجب موجود
في الخارج لانه لو لم يكن موجودا في الخارج لانحصرت الموجودات
الخارجية كلها في الممكن لكن اللازم باطل فالملزوم مثله اما
بيان الملازمة فلما سبق من انحصار الموجود الخارجي في الواجب
والممكن واما بطلان اللازم فلانه لو انحصر الموجود الخارجي في
الممكن لم يكن لموجود ما وجود اصلا لكن اللازم باطل فا
لملزوم مثله لما ان اللازم فلما تقدم من خاصة الممكن وهو انه
اذا نظر اليه من حيث ذاته وما له من ذاته لا يكون موجودا
ولا موجدا لغيره فمع انحصار الموجودات الخارجية في الممكن
لا يكون لها وجود ولا لغيرها عنها وجود لان وجودها انما
هو من السبب المغاير لها وقد فرض عدم السبب واما بطلان
اللازم فضروري فيثبت وجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب

ولشيخنا العلامة القاشي قدس الله روحه تقرير حسن لهذه
الطريقة وبيانه تقرير مقدمتين احدهما تصورية والاخرى
تصديقية اما الاولى فلانا مرادنا بالموجب التام هو الكافي
في وجود اثره اي لا تحتاج في ايجاد الاثر الى امر خارج عن
ذاته واما الثانية اعني التصديقية فهي ان الممكن لا يجوز ان
يكون موجبا تاما للشيء لان موجبيته تتوقف على موجوديته
وموجوديته تتوقف على الغير فموجبيته تتوقف على الغير
اما الصغرى وهي توقف موجبيته على موجوديته فضرورية
لاستحالة كون المعدوم موجبا لغيره واما الكبرى وهي توقف
موجديه الممكن على غيره فظاهر اذ الممكن بحسب ذاته لا يقتضي
شيئا من الطرفين اي الوجود والعدم بل كل منهما بالغير فاذا
تمهدت هاتان المقدمتان نقول هنا موجود قطعا فان كان
واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا احتاج الى موجب تام ولا
يجوز ان يكون موجبه ممكنا لما قلنا في المقدمة الثانية فيكون
موجبه واجبا وهو المطلوب وعلى هذا نقض اجمالي تقريره
ان الافعال الاختيارية كالقيام والقعود والاكل والشرب
وغيرها من الافعال الارادية فاعلها هذا الشخص الممكن قطعا
وهو ضروري عند المعتزلي ومن قال بمقالته فيكون الممكن
موجبا لغيره وهو خلاف المقدمة التصديقية واجاب

بعض فضلاء الملاحدة وقال لم لا يجوز ان يكون الفاعل غير
هذا الشخص ويكون هو شرطا لذلك الفعل لا موجبا له
والاولى في الجواب ان يقال ان المعتزلي لا نقول ان هذا الشخص
الممكن موجبا تاما لافعاله بل مباشر قريب وحينئذ نقول
ليس هذا الشخص موجبا تاما ضرورة لتوقف فعله على وجوده
وعلى شرط اخر ولئن لم نقل ان الممكن لا يكون موجبا لافعاله
بل لا يكون موجبا تاما بالنظر الى ذاته فلا يتم النقض

قال هداية الواجب اذا لم يكن وجوده من
غيره كان واجبا من غير اعتبار الغير فلا يمكن فرض عدمه
وبهذا الاعتبار يقال له الباقي والازلي والابدي والسرمدي
وباعتبار ان وجود ما عداه منه يقال له الصانع والخالق
والباري **اقول** لما فرغ من الاستدلال على ثبوت
الواجب شرع في الاستدلال على اثبات الصفات التي
تليق به وقد ذكر في هذه الهداية صفتين احدهما سلبية
والاخرى ثبوتية ثم ذكر ما يتوقف عليهما من الاسماء فهنا فوائد
الاولى انه تعالى يمتنع عدمه لان وجوده غير مستفاد
من الغير وكل ما كان وجوده غير مستفاد من الغير يجب
له الوجود بدون اعتبار شيء من الاعتبارات فواجب الوجود
يجب له الوجود بدون اعتبار شيء من الاعتبارات وكل ما كان

كذلك

كذلك فوجوده مقتضى ذاته ومقتضى الذات يمتنع زواله
وزوال الوجود هو العدم فواجب الوجود يمتنع عليه العدم الثانية
انه يقال له تعالى باعتبار ما تقدم اسماء اربعة الباقي والازلي
والابدي والسرمدي والفرق بين هذه المفهومات ان
الباقي هو الموجود المستمر الوجود اي لا يوجد زمان من
الازمنة المحققة والمقدرة الا ووجوده مصاحب لها
والازلي هو المصاحب لجميع الازمنة محققة كانت او مقدرة في
جانب الماضي الى غير النهاية والابدي هو المصاحب لجميع الا
زمنة في جانب المستقبل الى غير النهاية والسرمدي هو المصاحب
لجميع الثابتات المتميزة الوجود في الزمان المحقق والمراد بالزمان
المحقق هو ما هو داخل في الوجود الخارجي بحسب تصرم جزء من
العالم والمقدر ما ليس كذلك الثالثة ان وجود ما عداه من
الموجودات الخارجية صادرة عنه لامكانها المحوج الى الفاعل
كما تقدم اما بغير واسطة كما هو مذهب المتكلمين او بواسطة
كما هو مذهب الحكماء لوجوب انتهاء كل موجود اليه لبطلان التسلسل
عندهم وسيجي تمام البحث في هذا الكلام الرابعة يقال له باعتبار
هذه الصفة الصانع والخالق والباري وهذه المفهومات
الثلاث متقاربة في المعنى وقد يحكى الفرق بينها بان يقال

الصانع الموجد للشيء المخرج له من العدم الى الوجود والخالق
هو المقدر للاشياء على مقتضى حكمته سواء اخرجت الى الوجود
اولا والباري هو الموجد لها من غير تفاوت او المميز لها
بعضها عن بعض بالصور والاشكال وستسمع في تفصيل اسمائه
فيما ياتي فصل شان انشاء الله تعالى **قال فصل**
ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة ولو بالفرض كان وجوده
محتاجا الى الغير لانه محتاج الى احاده واحاده غيره وكل ما فيه
كثرة او قبول قسمة ممكن وينعكس الى قولنا كلما ليس بممكن
ليس بمتكثر فالواجب واحد من جميع الجهات والاعتبارات
أقول اعلم ان الكثرة بمعنى التعدد وهي تارة تكون خارجية
وتارة تكون بالفرض الذهني لا وجود لها خارجا كالتي
الماهية من الاجناس والفصول واشار المصنف بقوله ولو
بالفرض الى القسم الثاني والاول اما ان لا يكون الماهية بكليتها
موجودة في كل واحد من احاد الكثرة او يكون والاول يكون اما
هيئة باجزائها التي بالفرد اتها عينها كالعدد المؤلف من الاحاد
والثاني هو ان تكون الماهية بوجودها في جزئيات كثيرة كالنوع
الممكن باستحالة اذا تقرر هذا فنقول الباري تعالى ليس
بمتكثر بالمعاني المذكورة كلها اما الثالث اعني النوع المتكثر

باستحالة فسيجيء بيان بطلانه في الفصل التالي لهذا الفصل
في شرح قوله اذ الاحتمال للتعدد والكثرة في وجوب الوجود بالذات
واما الاول بقسميه الخارجي والذهني فبطلانهما بما ذكره من البيان
وتقريره ان كل ذات متكثرة بهذا المعنى اعني بالفرد اتها من تلك
الاجزاء فانها محتاجة في تحققها خارجا وذهنا الى تلك الاجزاء
ضرورة لان وجود المركب بدون تحقق جزئه محال والجزء مغايرة للذات
الكل لانه متقدم عليه في الوجودين والمتقدم غير المتاخر وكل
ذات متكثرة بالمعنى المذكور فهي محتاجة الى غيرها وكل محتاج
الى غيره ممكن ينتج ان كل ذات متكثرة بالمعنى المذكور فهي ممكنة
وينعكس هذه بعكس النقيض الى قولنا كلما ليس بممكن فهو ليس
بمتكثر بالمعنى المذكور ونجعله كبرى لقولنا الواجب هو ليس بممكن
هكذا بالضرب الاول من الشكل الاول الواجب هو ليس بممكن
وكل ما هو ليس بممكن ليس بمتكثر ينتج الواجب ليس بمتكثر
قوله من جميع الجهات والاعتبارات نريد بالجهات الامور الخارجية
والاعتبارات الامور الذهنية وقد تبين عدم جواز التركيب عليه
تعالى في شيء منهما **فائدة ثانية** الاولى معنى قولنا الجزء مقدم على
الكل في الوجودين اعني الذهني والخارجي لان الكل لا يتحقق
الا بعد تحقق اجزائه فهي علل ناقصة لوجوده والعلة متقدمة على
المعلول الثانية في قول المصنف كل ما فيه كثرة او قبول قسمة
فائدة حسنة وذلك ان نسبة القسمة الى الكثرة نسبة التحليل

الى التركيب فالقسمة نظرا على المركب عند تحليله والاجتماع
والكثرة نظريان على المركب عند تاليف اجزايه ولما كان كلا
الامرين محالان على الواجب اراد ان يشير الى بطلانهما وان
كان استحالة احدهما موجب لاستحالة الاخر لتلازمهما اذ ملتى
كثرة ويمكن عليها التحليل ولا يرد التحليل الا على كثرة لكن
اراد التنصيص على ذلك ارشادا وتنبيها **قال اصل**
حقيقة الواجب امر واحد ثبوتي لانه مدلول دليل واحد وهو
امتناع العدم فلو فرض منه اكثر من ذات واحدة لاشتركا في
حقيقة الواجب وامتازا بامر اخر فيلزم تركيب كل واحد منهما
مما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب ممكن لما عرفت
فلا يكون ان واجبين هذا خلف فحينئذ لا يعقل من حقيقة الا
ذات واحدة **اقول** هذا اما وعدنا به من سلب الكثرة
التابعة لوجود الماهية في جزئيات متعددة والمقصود بالذات
اثبات الوحدة الشخصية له تعالى وقد ذكر المصنف هنا مدعى
مع عليها دليله ويكون جوابا عن سوال مقدر يرد على
دليله وتقريرها ان حقيقة واجب الوجود امر واحد ثبوتي
اي ليس العدم مفهومه ولا جزء مفهومه وبين هذه الدعوى
بقوله لانه مدلول دليل واحد وبين ذلك الدليل الواحد بانه
امتناع العدم عليه لما تقدم من قبل في الهداية السابقة واذا

امتنع العدم على شي كان ثبوتيا وهو المطلوب وفي قوله لانه
مدلول دليل واحد وبيان ذلك اما على قاعدة الحكماء من ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والدليل علة للمدلول فاذا
كان واحدا كان المدلول واحدا واما لانه قد بين في علم الميزان
ان الاعم من الشي لا يدل عليه بل يجب ان يكون مساويا له فاذا
كان واحدا كان المدلول واحدا وهو المطلوب اذا عرفت هذا
فنقول اما الدليل على الدعوى فهو ان حقيقة واجب الوجود
لا يجوز ان يوجد منها اكثر من شخص واحد اذ لو وجد منها
اكثر من شخص واحد لاشتركا في حقيقة واجب الوجود ولا بد
من امتياز كل واحد منهما بامر اخر لاستحالة الاثنينية بدون الامتياز فحينئذ
يلزم كون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز
وقد مر استحالة التركيب على الواجب واما السوال المقدر الذي
اشار اليه وجوابه فتقريره ان وجوب الوجود عدمي لان وجوب
الوجود عبارة عن عدم كون الذات قابلة للعدم فهو امر عدمي
وواجب الوجود ذات ماخوذ مع الوجوب وما جزؤه عدمي فهو
عدمي ولا يلزم من الاشتراك في الاوصاف العدمية التركيب
اذ البسائط تشترك في سلب ما عداها عنها ولا تركيب فيهما
وتقرير الجواب ان نقول المراد بواجب الوجود الذات التي
صدق عليها هذا الوصف لا هذا الوصف وتلك الذات موجودة

لاستحالته لان الدليل الثاني دل على امتناع العدم على ذات
الواجب وما امتنع عليه العدم فهو موجود وهو المطلوب
قال هداية كل متحيز مفتقر الى حيزه وكل عرض
مفتقر الى محله والحيز والمحل غيرهما فلا يكون الواجب متحيزا
ولا عرضا وكلما يشار اليه بالحس فهو اما متحيز او عرض فلا
يكون الواجب يشار اليه بالحس **اقول** المتحيز هو
الحاصل في الحيز والحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي
تشغله الاجسام بالحصول فيه ولو لم تشغله لكان خلاء وعند
الحكماء الحيز والمكان مترادفان ويعبر بهما عن السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
عند ارسطو وقال افلاطون هو البعد الخالي من المادة واعلم
ان كل موجود اختص باخر وسرى فيه بحيث تكون الاشارة
الى احدهما هي الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا ويكون مع
ذلك تابعا له يسمى المختص حالا والمختص به محلا وذلك الحال
يسمى عرضا والاشارة الحسية لها تفسيران احدهما انها امتداد
موهوم اخذ من المشير منتهٍ بالمشار اليه وثانيهما ان يقال للشيء انه
هنا او هناك اذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه الهداية
ثلاث صفات سلبية للواجب تعالى الاولى انه ليس بمتحيز وهو
ظاهر على تفاسير الحيز جميعها لان كل متحيز لا بد ان يكون

له امتداد ما في الحيز شاغلا له ذاهبا في جهاته وكل ما هو كذلك
لا ينفك عن حيز وانما يشغله بامتداده الذي هو الحيز والحكم بذلك
ضروري والحيز غير المتحيز فان الشيء لا يمتد في نفسه بل في غيره
فيكون المتحيز مفتقرا الى غيره فيكون ممكنا فيصدق هنا قياسا
من الشكل الثاني الواجب لا يفتقر الى غيره وكل متحيز مفتقر
الى غيره ينتج ان الواجب لا يكون بمتحيز وهو المطلوب الثانية
انه ليس بعرض لانه قد علم من تعريف العرض احتياجه الى
محله ومحله غيره لان المحتاج اليه مقدم على المحتاج فلو كان
محله نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ولو كان الواجب
عرضا لاحتاج في وجوده وتحققه الى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف
الثالثة لا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ودليله انه لو اشير
اليه اشارة حسية لكان اما متحيزا او عرضا لكن اللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل ما انتهى اليه الخط الاشاري
اما ان يكون قائما بذاته اي غير محتاج في وجوده
وتحققه الى محل يقوم به او لا يكون فان كان الاول كان
متحيزا وان كان الثاني كان عرضا واما بطلان اللازم فلما تقدم
من استحالة كونه متحيزا او عرضا **فائدة** قيد الاشارة
بكونها حسية احترازا من الاشارة العقلية فانها غير مستحيلة
عليه تعالى فان كل محكوم عليه بوجه ما مقصود قصدا ما فهو مشار اليه

عقلا قال بتصوره المعقول من الحلول كون كل موجود في
محل ناعتا له والواجب حيث لم يقوم بذاته استحال عليه الحلول والمحل
متحيزا لحلول فيه الاعراض والواجب حيث انه ليس بمتحيز استحال
حلول الاعراض فيه اقول ذكر في هذه المسئلة صفتين سلبيتين
ايضا الاولى انه لا يحل في شيء لان المعقول من الحلول في اللغة
والعرف الاصطلاحي هو كون موجود اساري في اخر فابانه ناعتا
له نا يعني يحصل لشخص لذلك المحل اذا تقرر ذلك فنقول
لو كان الواجب تعالى حالا في شيء لكان ممكنا واللازم باطل فكذا
الملزوم بيان الملازمة ان الواجب حينئذ يكون محتاجا في تعينه
الى امر خارج عن حقيقته واما بطلان اللازم فقد سبق بيانه
وايضا لو كان تعالى حالا في شيء لزم الدور لاحتياجه الى محله
لكنه علة لمحله لانه علة لسائر ما عداه فيلزم افتقاره الى المحل وا
فتقار المحل اليه وهو دور والدور محال لاستلزامه كون الشيء
مفتقرا اليه المتقدم لتقدمه على نفسه المستلزم لوجوده قبل
وجوده وهو ضروري الاستحالة الثانية انه لا يحل فيه شيء وقد
بينه المصنف بان غير تام ونحن نشير الى ما ذكره المصنف ثم
نبين كونه غير تام ثم نذكر ما هو الاولى في الاستدلال اما
الاول فنقول لو حل في ذات الواجب شيء لكان الواجب متحيزا واللازم
باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان المحل متحيز لحلول فيه الاعراض

واما

واما بطلان اللازم فقد تقدم الثاني وهو انه غير تام فلانا
نمنع ان كل محل متحيز فان السرعة والبطوء حالان في الحركة
والحركة محلا لهما وهي غير متحيزة وايضا صفات الواجب فانها
بذاته تعالى حالة فيها عند الاشاعرة مع ان محل الصفات
وهو ذات الواجب مجردا وايضا صفات العقول والنفوس
عند الفلاسفة حالة فيها مع انها مجردات فظهر ان المحل لا
يجب ان يكون متحيزا واما الثالث وهو الاولى في الاستدلال
فنقول لو حل في ذات الواجب شيء لكان ذلك الشيء اما قديما او حادثا
واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الحال اما
ان لا يسبقه العدم او يسبقه والاول القديم والثاني الحادث
فظهرت الملازمة واما بيان بطلان القسم الاول وهو ان يكون
الحال قديما فلما سبق من ان الواجب واحد وما عداه ممكن وكل
ممكن حادث لما مر من بيان حدوث العالم واما بطلان
القسم الثاني وهو ان يكون الحال حادثا فلان ذلك الحادث
لا بد له من علة تامة فاما ان يكون علته التامة ذات واجب
الوجود او شيء من لوازمها او غير ذلك لا جائز ان يكون علته ذات
الواجب ولا شيء من لوازمها والا لكان قديما لان قدم العلة يستلزم
قدم المعلول عند الحكيم والا لزم الترجيح من غير مرجح او فرض
ما ليس بتام تاما وايضا يلزم ان يكون ذات الواجب قابلة

لشيء فاعله له وهو غير جائز عندهم ايضا ولا يجوز ان يكون علة
ذلك الحادث امر مغاير لذات الواجب والا لزم امكان الواجب
واللازم كالملزوم في البطلان بيان الملازمة انه يفتقر حينئذ
في كونه موصوفا بتلك الصفة اي وجودا علينا وفي كونه عاريا
عنها الى عدمها وهما مغايران له وكل مفتقر الى غيره ممكن فثبت
الملازمة واما بيان بطلان اللازم فقد سبق قال سره
المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحدا وهو محال عقلا فلا يتحد
الواجب بغيره اقول يريد بيان انه لا يتحد الواجب بشي
من الموجودات ونقل عن بعض متالهة الحكما وبعض صوفية
الاسلام لجوازه وزعم النصارى انه ورد في الانجيل دعوى
المسيح الاتحاد مع الله تعالى والذي يفهم من الاتحاد صيرورته
موجودا او واجبا بعينه موجودا او واجبا آخر بعينه من غير استحالة
ولا تركيب حتى يكون هناك شي واحد هو هذا وهو ذلك بعينهما وهذا
محال في بديهة العقل الصحيح عند تصور معنى الاتحاد المذكور
على ما ينبغي وقد نبه على ذلك فنقول لو اتحد الواجب بغيره لزم
اجتماع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انهما لو اتحدا لزم صيرورة الذات الواجبية بعينها الذات الممكنة
بعينها فيلزم انه يصدق على هذا جميع ما يصدق على ذاك وبالعكس
فيلزم كون كل واحد منهما جائز العدم وهو جمع بين النقيضين فثبت

المدعي

المدعي وهو امتناع الاتحاد قال سره الالم واللذة تابعان
للمزاج والمزاج عرض وثبت ان الواجب ليس محلا للاعراض فـ
استحال عليه اللذة والالم اقول هنا ايضا صفتان سلبيتان
واللذة عند بعض المتكلمين هي الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الاعتدال
والالم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد وعند
بعض المعتزلة ان اللذة هي ادراك متعلق الشهوة والالم ادراك متعلق
النفرة والشهوة هي الميل الى ما يظن او يعتقد انه ملايم للمزاج
والنفرة هي الهرب عما يعتقد او يظن انه مناف للمزاج وقال الحكما اللذة
هي ادراك الملايم من حيث انه ملايم والالم ادراك المنافي من حيث
انه مناف اذا تقرر هذا فنقول يستحيل عليه الالم واللذة بالتفسير الاول
لانهما يتوقفان على المزاج والمزاج عرض لانه من الكيفيات الملموسة
وكل كيفية ملموسة عرض فيكون المزاج عرضا والواجب ليس محلا
للاعراض فيستحيل عليه اللذة والالم وكذلك يستحيلان عليه بالتفسير
الثاني لتوقفهما على المزاج ايضا وهو مستحيل عليه تعالى واما على تفسير
الحكما فيمتنع عليه الالم عندهم لان ما عدا الواجب معلول لذاته
والعلة تجامع المعلول في الوجود والمنافي لا يجامع ما ينافيه فا
يمتنع عليه الالم واما اللذة فتنقسم الى حسية والى لذة عقلية
واللذة الحسية هي ما ادركت باحد الحواس الخمس وهي ممتنعة
عليه تعالى لتوقفها على المزاج ايضا واما اللذة العقلية فاثبتها

الحكماء له تعالى قالوا انه مدرك لذاته وذاته اعظم الذوات واجلها
وادراكه اعظم الادراكات واتمها فيكون اعظم مدرك لاجل
مدرك باتم ادراك ويدرك ايضا حقائق الاشياء على ما هي عليه
باسبابها ولوازمها ادراكا كليا يمتنع زواله ويعض من اثبت
اللذة العقلية منع من اطلاق هذه اللفظة باذ لم يأذن الشرع الشريف
حيث لم يرد هذه اللفظة فيه **قال سره** الضد عرض
يعاقبه عرض اخر في محله وينافيه فيه والند هو المشارك في الحقيقة
وقد ثبت ان الواجب ليس بعرض ولا يشاركه غيره فلا ضد له ولا ند
اقول يريد ان يبين انه تعالى لا ضد له ولا ند فهنا
مقامات الاولى الضد يقال على ثلاثة معان الاول عند الجمهور
يقال على مساو في القوة لشيء اخر ممانع له في الوجود والفعل
والواجب لا ضد له بهذا المعنى اذ كل ما عداه سبحانه من ممكنات فيض
جوده والمعلول لا يساوي العلة ولا يمنع وجودها والا لنافاها ولكن
كون المعلول منافيا لوجود نفسه وهو محال والمصنف لم يتعرض لابطال
هذا القسم الثاني الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما على
محل واحد ويمتنع اجتماعهما وبينهما غاية الخلاف وهذا تعريف الحكماء
ويسمى حقيقيا الثالث الضدان عرضان وجوديان يصح تعاقبهما
على محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وهذا تعريف عامة اهل العلم
ويسمى مشهوريا والتعريف الثاني اخص من الثالث مطلقا والثاني

يستلزم الثالث ضرورة دون العكس فان الصفرة والحمرة ضدان
بالثالث دون الثاني وليس بينهما غاية الخلاف والسواد والبياض
ضدان بهما والمصنف نفى الضد به عنه بالمعنى الثالث اذ لم يتعرض
لذكر غاية الخلاف ويلزم منه نفيها بالمعنى الثاني لان نفي الاعم يستلزم
نفي الاخص مع ان الدليل الذي ذكره على نفي الثالث بعينه دال على
نفي الثاني وتقريره ان الضدين بالتفسيرين المذكورين عرضان
فلو كان للواجب ضد لكان عرضا لكن اللازم باطل لما تقدم فالملزوم
مثله وبيان الملازمة ظاهرة الثانية انه لا ند له والند هو المثل و
النظير والمثل للشيء هو المشارك في حقيقته وقد ثبت ببرهان
التوحيد انه لا يوجد من حقيقة الواجب الا فرد واحد فلو وجد له
مساو في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب اثنين هذا خلف
واعلم ان هنا **دقيقة** جليلة يجب ان ننبه عليها بتحقيق معنى قولنا
لا مثل له فنقول ليس المراد من قولنا انه لا مثل له في الخارج ان الواجب
نفسه حقيقة واحدة لها افراد ذهنية ولا يوجد من تلك الافراد الا
فرد واحد وباقي الافراد يمتنع وجودها خارجا لان تلك الحقيقة لذاتها
تقتضي وجوب وجودها فلا يجوز اتصاف شيء من افرادها بالعدم والا
لتقتضي تلك الحقيقة التي في ضمن ذلك الفرد بالعدم وما يقتضي وجوب
نفسه لا يتصف بالعدم فلو قلنا بانتفاء المثل بهذا المعنى لزم وجود
المثل بل ينبغي ان يحقق ان الواجب مفهومه مفهوم يتخصص لا افراد

له ذهنا ولا خارجا وبالجملة ليس هو بكلي بل هو جزئي حقيقي تشخصه
عين مفهومه وسلب المثل عنه انما هو بالمناسبة كما يقال ليس
له مناسبة اليه لنسبة زيد الى عمرو بالانسانية فالسلب وارد
على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط اي لا يتصور له مثل لا
ان هناك مثل متصور غير موجود ويظهر مما ذكرناه جواب مغالطة
على وجود شريك الباري تعالى وتقريرها شريك الباري عبارة عما
يشاركه في النوع وكلما يشارك الباري في النوع يترتب عليه لوازم ذلك
النوع ومن لوازمه وجوب الوجود خارجا فيكون الشريك واجبا
في الخارج لعين ماهيته فيكون موجودا وهو المطلوب والجواب
منع المقدمة الاولى وهي صغرى المغالطة فانه ليس هناك مفهوم من
المفهومات ولا حقيقة من الحقائق يصدق عليها في نفس الامر
المشاركة المذكورة كما قلنا في الدقيقة والايجاب يفتقر الى تحصيل
موضوع ولو في الذهن يثبت له في حد ذاته المحمول واذا انتفى شرط
الايجاب كذبت الموجبة المذكورة **قال اصل** في
بيان ان وجود الممكن من غيره فحال ايجاده له لا يكون موجودا لاستحالة
ايجاد الموجود فيكون معدوما وما وجود الممكن مسبوقا بعدمه فهذا
الوجود يسمى حدوثا والموجود محدثا وكل ما سوى الواجب من
الموجودات محدث **اقول** لما فرغ من الصفات السلبية
شرع في الثبوتية وهي وجود والوجود اشرف لكنه اخرها لتعلم من

السلبيات استحالة حمله لغيره فلا يتصور ان يضافه كصفات غيره
من الموجودات وايضا متابعة لقوله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال
والاكرام ولما كان من جملة الثبوتيات كونه تعالى قادرا اصل هذا
الاصل لاحتياجه اليه في اثبات القدرة له تعالى وذكر فيه بحثين
الاول ان كل ما سوى الواجب محدث بيان البرهان ان كل ما سوى الواجب
ممكن وكل ممكن محدث ينتج ان كل ما سوى الواجب محدث اما
الصغرى فلما تقدم من ان الواجب ليس الا واحدا فتعين ان كل ما
سوى الواجب ممكنا واما الكبرى فلان الممكن من حيث انه ممكن
لا وجود له من ذاته فوجوده من غيره فحال ايجاد الغير له اما ان
يكون موجودا او معدوما لا جائز ان يكون موجودا والا لزم ايجاد
الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال وايضا يلزم ان يكون له وجودان ليس
من الغير وهو خلاف الفرض فتعين ان يكون معدوما فيكون حادثا اذ
لا نعني بالحدوث الا مسبوقية الوجود بالعدم وهذا الدليل يدل على حدوث
كل ما سوى الواجب جسما كان او عرضا او مجردا لشمول الامكان لكل واحد
منهما وانما قيدنا الحدوث بالزماني لان الحدوث يقال على معنيين احدهما
زماني وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم سبقا لا يجامع السابق مع المسبوق
بان يكون العدم في زمان والوجود في اخر بعده وثانيهما ذاتي
وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو لا ينافي القديم الزماني وبيانه
ان الممكن لما لم يكن وجوده من ذاته بل من غيره وكان بالنظر

الى ذاته لا يستحق الوجود وانما حصل له الوجود بالسبب المغاير
لذاته فيكون عدم استحقاق الوجود سابقا على الوجود وهو المعنى
بالحدوث الذاتي وفي قول المصنف وهذا الوجود يسمى حدوثا ذاتيا مسامحة
لان الحدوث كيفية الوجود والوجود متقدم عليه تقدم الموصوف
على الصفة فلا يكون نفسه **قال** واستحالة حوادث لا الى اول
كما يقوله الفلسفي لا يحتاج الى بيان طايل بعد ثبوت امكانها المفتقر
للموجد بها **اقول** هذا هو البحث الثاني في هذا الفصل واعلم
بان الفلاسفة لما قالوا بقدم العالم جوزوا لحوق حوادث لا الى
اول قبل كل حادث حادث وهكذا الى غير النهاية وذلك لانهم
يشترطون في بطلان التسلسل اجتماع افراده في الوجود الخارجي
وترتبها احد الترتيبين اما الطبعي او الوضعي فلذلك جوزوا حوا
دث لا الى اول لانها وان كانت مترتبة لكن لا تجتمع اجزاؤها
في الوجود والمتكلمون منعوا من ذلك ولهم على بطلانه دلايل
اشار المصنف الى امتنها وتقريره ان يقال مجموع هذه الحوادث
التي لا نهاية لها من حيث مجموعيته ممكن وكل ممكن عدمه سابق
على وجوده ينتج ان مجموع هذه الحوادث التي لا نهاية لها من حيث
مجموعيته عدمه سابق على وجوده اما الصغرى فلان المجموع متوقف
على اجزائه واجزاؤه غيره وكل متوقف على غيره ممكن واما الكبرى فلان
امكانه مقتض لحدوثه اما اولا فلما تقدم واما ثانيا فلان امكانه

الذاتي

الذاتي لذاته ووجوده يقتضي علة خارجية عن ذاته وما بالذات
اقدم مما بالغير فوجوده مسبوقا بلا وجوده وامكانه يقتضي ان لا وجود
له من حيث ولانه اللازم لازم فلا وجوده من حيث هو مقتضى
ذاته ولا وجوده عبارة عن عدمه واذا كان المجموع من حيث
هو مجموع مسبوقا بعدمه كان منقطعا اذ افراده متتابعة شي
بعد شي فاذا انتهى بها الحال الى ان لا يكون شي منها موجود
فقد انقطع سائر الافراد عند ذلك الحد الذي انتهى الوجود
عنده وقد فرض ذاهبا الى غير النهاية هف **قال**
مقدمة كل مؤثر اما ان يكون اثره تابعا للقدرة والداعي
او لا يكون بل يكون مقتضى ذاته والاول يسمى قادرا والثاني
موجبا واثر القادر مسبوق بالعدم لان الداعي لا يدعو الى
ايجاد معدوم واثر الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تاخر عنه
لكان وجوده في زمان دون زمان اخر ان لم يتوقف على امر غير
ما فرض مؤثرا كان ترجيحا من غير مرجح وان توقف لم يكن المؤثر
تاما وقد فرض تاما هذا خلف **اقول** هذه المقدمة تفتقر
اليها في اثبات قادريته تعالى وفيها ان الاول الفاعل اما
ان يكون موجبا او مختارا على سبيل الانفصال الحقيقي وبيانه
ان الفاعل اما ان يكون بحيث يصح منه الفعل والترك او لا
والاول المختار والثاني الموجب وبيانه ان الفاعل اما ان يكون

فعله تابعا لقصده وداعيه اولا بل يكون اما القاسر او الطبع
المجبول الاول المختار والثاني الموجب ولتمييز العاقل الفرق
بين حركته على وجه الارض بحسب مصالحه ومهماته وبين حركته
حال القائه من شاهق وحركات نبضه وانه يجد من نفسه في
الاول بحيث يمكنه الفعل والترك ويرجح احدهما بانبعاث ميل
جازم منه الى وقوعه وذلك الميل تابع لتصور جلب نفع او دفع
ضرر وفي الثاني يجد من نفسه بحيث لا يقدر على ان لا يصدر
منه الحركة حتى لو اراد عدمها او جزم به لم يؤثر ذلك شيئا فهذا الفرق
بين الموجب والمختار الثاني ان فعل المختار حادث وفعل
الموجب لا يتخلف اثره عنه والاول المعركة العظيمة بين الحكماء مع
المتكلمين لانه قد اشتهر عن الحكماء عدم القول باختيار الصانع
لقولهم بقدم العالم المستلزم لايجاب الفاعل والمتاخرون نقلوا
خلاف هذا المشهور وقالوا ان المحققين من الحكماء يقولون
باختيار الصانع بل انما محل النزاع بينهم ان فعل المختار هل
يجب تاخره عنه ام لا فالحكماء قالوا لا يجب وفسروا المختار بانه
الفاعل بقدرته وارادته فاذا انضمت الداعية الى القدرة لم يجب
ان يكون الفعل متاخرا في الزمان لان الفاعل مع الداعي يصير علة
تامة والعلة التامة لا يتاخر معلولها عنها وقدرة الله تعالى وارا
دته قديمتان فوجب عندهم قدم العالم واما المتكلمين فان

اكثر

اكثرهم جوزوا تخلف الاثر عن مجموع القدرة والداعي بل اوجبوه
الا ان ينضم الداعي الى موجود فلذلك اوجبوا حدوث العالم واستدل
المصنف على ان فعل المختار لابد وان يكون حادثا زمانيا لانه
لو لم يكن متاخرا عنه لكان موجودا معه لم يتخلف عنه فيلزم قصد
الداعي الى ايجاد الموجود وقصد القاصد الى تحصيل الحاصل
وهو ضروري الاستحالة واستدل على ان فعل الموجب يجب
مقارنته بانه لولاه لكان وجوده فيما بعد اما ان لا يتوقف
على امر اخر غير ما فرضناه او يتوقف والاول يلزم منه الترجيح
من غير مرجح والثاني يلزم منه ان لا يكون ما فرضناه اولا فاعلا
تاما والفرض انه تام هذا خلف قال رحمه الله الواجب
المؤثر في الممكنات قادر اذ لو كان موجبا لكانت الممكنات
قديمة لما عرفت واللازم باطل لما تقدم فالملزوم مثله
النتيجة هو القول اللازم عن القياس لذاته ولم يبق هنا ما نشا
هذه النتيجة لكن لما ذكر الاصلين السابقين وهما العمدة في
الدليل على كون المؤثر قادرا سمى صورة القياس وشان ملازمها
وبين بانه نتيجة على سبيل المجاز واشار الى توجيه الدليل
بما تقريره ان نقول الواجب تعالى قادر لانه لو لم يكن لكان موجبا
ولو كان موجبا لزم قدم العالم ينتج لو لم يكن قادرا لزم قدم
العالم والثاني باطل فالمقدم مثله اما الاول فلما تقدم من الحجة

في القادر والموجب في المقدمة السابقة واما الملازمة الثانية
فلانه لو كان موجبا فاما ان يتوقف صدور العالم عنه على امر
غير ذاته او لا يتوقف فان توقف فالموقوف عليه لا يكون حادثا والا
لزم التسلسل فتعين انه لا يتوقف على شرط او يتوقف على شرط قديم
وايهما كان لزم قدم العالم لقدمه تعالى ووجوب الاثر للموثر
الموجب كما تقدم في المقدمة السابقة واما بطلان اللازم فقد تقدم
وهذا الدليل مبني على حدوث العالم وقد اورد الحكما عليه
ايرادات فتقريره على وجه لا يتوقف على حدوث العالم اولى بان
نقول الواجب مختار لانه لو كان موجبا لكان اما ان يتوقف
تاثيره في العالم على شرط غير ذاته او لا فان لم يتوقف لزم قدم
الحوادث الزمانية وهو باطل بالضرورة وان توقف فان كان الشرط
قديما لزم المحذور المذكور ايضا وان كان حادثا يلزم القول بحوادث
لا اول لها وقد تقدم بطلانه فثبت اختياره تعالى من غير احتياج
الى اثبات حدوث العالم ثم نقول قد ثبت ان فعل المختار محدث
بالزمان فيكون العالم محدثا حدوثا زمانيا فثبت حدوث العالم
والاختيار سالمين عما ذكروه من الاعتراضات قال
الالزام الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته
لا ينفك اثره عنه فيلزمهم انه اذا عدم شي من العالم ان يعدم
الواجب لان عدم ذلك الشي اما لعدم شرطه او لعدم جزء علته والكلام

في عدم مما كان الكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات
باسرها تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزمهم انتفا
عدم الشي المشروط الى الواجب وليس لهم الحمد لله عن هذا
الالزام مفر اقول هذا دليل اخر على الاختيار وسماه
الزاما دون الاول لان اللازم من هذا هو انعدام الواجب
عند انعدام حادث من الحوادث وهو محال عند الكل واللازم
في الاول هو قدم العالم غير محال عند الفلاسفة فلهذا الزمهم
المحال لو قالوا بالايجاب بخلاف الاول وتقرير الالزام ان نقول لو
كان الباري سبحانه وتعالى موجب لذاته لزم من انعدام اي شي
فرض في العالم عدم الواجب لكن اللازم باطل اتفاقا فكذا
الملزوم بيان الملازمة يتم بمقدمات الاولى ان الواجب عندهم
موجب لذاته كما هو مشهور في النقل عنهم وان جميع الموجو
دات تنتهي في سلسلة الحاجة اليه الثانية ان العلة التامة
عندهم هي عبارة عما يتوقف التاثير من حصول الشرايط وارتفاع
الموانع وانه متى حصلت وجب وجود المعلول الثالثة ان عدم المعلول
يستند الى عدم علته او جزء علته او شرط علته اذا تقررت المقد
مات فنقول اذا عدم شي ما من العالم فعدمه اما لعدم علته
العرسه او لعدم جزئها او لعدم شرطها وننقل عدمها اما لعدم
علتها او لعدم جزئها او لعدم شرطها وهكذا حتى ينتهي الكلام

الى العلة الاولى فيلزم عدم الواجب لذاته هذا خلف ولبعضهم
عن هذا الالزام مفر الان نقول بعدم صدق واحد من هذه المقد
مات والغرض انهم لا يقولون بعدم شيء من ذلك فتم الالزام
وهو المطلوب **قال بعض** قالت الفلاسفة الواحد لا
يصدر عنه الا واحد وكل شبهة لهم على هذه الدعوى في غاية
الركاكة ولذلك قال لا يصدر عن الواجب تعالى بلا واسطة
الا عقل واحد **اقول** النقض في اصطلاح الناظرين يقال
على معنيين اجمالي وتفصيلي فالاجمالي هو تخلف الحكم عن الدليل
ثبوته نفيا او اثباتا عن دليل المعلل والتفصيلي هو منع
مقدمة من مقدمات الدليل ويقال مجازا على مطلق المنع
الخالي عن السند ويمكن حمل كلام المصنف على كل واحد منهما
اذا عرفت هذا فنقول قالت الفلاسفة البارى واحد حقا
من جميع الجهات والاعتبارات وكل واحد حقا لا يصدر عنه الا
واحد فالبارى لا يصدر عنه الا واحد وذلك هو العقل فالصا
در عن البارى تعالى بلا واسطة ليس الا العقل فههنا دعويان
الاولى انه واحد حقا وهذا تقدم بيانه وان كل واحد حقا لا يصدر
عنه اكثر من واحد ولهم على هذه الدعوى شبه اشهرها واقواها
هو ان الواجب حقا لو صدر عنه اكثر من واحد لكان لكل
مصدرية تغاير مصدرية الاخرى بدليل تصور احدهما حال

العقل

الغفلة عن الاخرى والمصدريتان ثبوتيتان لانهما نقيضا اللا
مصدرية العدمي ونقيض العدمي ثبوتي فالمصدريتان
ان دخلتا او احداهما في ماهية ذلك الواجب لزم التركيب فيه وهو
خلاف الفرض وان خرجتا او احداهما لزم التسلسل لان ذلك الخارج
حينئذ معلول ايضا فننقل الكلام اليه ويلزم ما قلناه والجواب
بالنقض اجمالا ان الصدور الواجب فانه امر ثبوتي يلزم من دخوله
التركيب ومن خروجه التسلسل وتفصيلا نمنع لزوم التسلسل على تقدير
الخروج فان المصدرية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها
خارجا لانها من قبيل الاضافات وهي ليست متحققة في الخارج
عندنا والا لزم التسلسل وحينئذ نختار ان المصدرية خارجة
ولا يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك الامر الاعتباري الى علة
الثانية ان الصادر عنه اولا بلا واسطة هو العقل وبيان
هذه الدعوى موقوف على تصور اقسام الممكن وحصرها
قالوا الموجود الممكن اما ان يفتقر الى الموضوع اولا والمراد
بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه فان كان الاول فهو العرض
وان كان الثاني فهو الجوهر فاما ان يكون حالا او محلا او
مركبا منهما او ليس واحدا من الثلاثة فان كان محلا فهو الما ده
وان كان حالا فهو الصورة وان كان مركبا منهما فهو الجسم
وان لم يكن واحدا من الثلاثة فهو المجرد فان افتقر في

وكما لا انه الى البدن فهو النفس وان لم يفتقر فهو العقل
اذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون الصادر الاول عرضا
لان العرض مفتقر الى الموضوع فهو يستند على سبقيته فلو
كان هو الاول لتقدم على محله ولا مادة والا لكانت صالحة
للتاثير لكن المادة لا تصلح لانها قابلة والقابل لا يكون فاعلا
ولا صورة لانها مفتقرة في فاعليتها الى المادة فلا تكون سابقة
عليها ولا جسما لتركبه فيكون الصادر اثنين لا واحدا ولا
نفسا لانها تتوقف في فعلها على الالة فتستند على سبقيتها
فلم يبق الا العقل وهو المطلوب هذا تقرير ما قالوه وقد عرفت
ضعف مبناه قال والعقل فيه كثرة هو الوجوب
والامكان ويعقل الواجب ويعقل ذاته ولذلك صدر عنه عقل
اخر ونفس وفلك مركب من الهيولى والصورة ويلزمهم ان اي
موجودين فرضا في العالم كان احدهما علة في الاخر بواسطة وبغيرها
وايضا الكثرات التي في العقل الاول ان كانت موجودة صادرة
عن الباري لزم صدورها عن الواحد وان صدرت عن غيره
لزم تعدد الواجب وان لم تكن موجودة لم يكن باعتبارها اثر في الموجودات
معقولا اقول هذه تتمة كلامه فيما نقل عن الحكماء وما
يلزمهم من المحال وبيانه انهم لما قالوا الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد على تقدير الوحدة المحضة ولم يمكن فرض كثرة في الفاعل

اما اذا امكن عرض كثرة فانه يجوز صدور الامور المتكثرة حينئذ
منه كما في العقل الاول فانه واحد في ذاته لكن عرض له امور
فبالنسبة الى اعتبار ماهيته عند وجوده له ماهية ووجود
صادر عن المبدأ ومن حيث نسبة وجوده الى ذاته يعرض له
الامكان ومن نسبته الى مبدئه يعرض له الوجوب الغيري وهو
ايضا يعقل المبدأ ويعقل ذاته لتجرده فله ستة اشياء ماهية وامكان
ووجود ووجوب ويعقل ذاته ويعقل مبدأه ثلاثة بالنسبة
الى ذاته هي الهوية والامكان والعقل لذاته وثلاثة بالنسبة الى
المبدأ الوجود والوجوب والمبدأ فلما تكثرت اعتباراته تكثرت
الموجودات فباعتبار وجوده يصير مبدأ لعقل اخر وباعتبار تعقله
بالمبدأ او وجوبه يصير علة لنفس ومن حيث ان له هوية وامكان
وتعقل لذاته يصير مبدأ الفلك ويصدر من العقل الثاني على
هذا الوجه عقل ثالث وفلك اخر ونفس له وهكذا الى العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال وهو المؤثر في عالم الكون والفساد وصور
الجسمية والنوعية ثم المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية قال
المصنف رحمه الله ويلزمهم ان اي موجودين فرضا في العالم يكون
احدهما علة في الاخر بواسطة او بغيرها وذلك انه لا يجوز
صدورهما معا عن علة واحدة بل احدهما والاخر اما ان يكون
صادرا عن المعلول او عن العلة المفروضة بشرط المعلول لاستحالة

صدوره عنها لا استقلالها ولا تصدر عن الواحد اثنان وهو باطل
وعلى التقديرين يلزم ان يكون احدهما بالنسبة الى الاخر اما
علة او جزء علة او شرط علة فيلزم حينئذ من عدم احدهما عدم الاخر
ضرورة اذ يلزم من عدم العلة او جزءها او شرطها عدم المعلول
وبالعكس اذ عدم المعلول دليل على عدم علته او جزءها او شرطها
وايضا يلزمهم بطريق النقض الاجمالي وتقريره ان نقول ان دليلكم لو
صح بجميع مقدماته كان عندنا ما يبطله وهو ان الكثرات المفروضة
في العقل الاول اما ان تكون امورا موجودة في الخارج او معدومة
فيه فان كان الاول فاما ان تكون صادرة عن الواجب حقا او عن
غيره والاول مناقض لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني
يلزم منه تعدد الواجب وان كان الثاني لم يكن تاثيرها في الموجودات
الخارجية معقولا وهو المطلوب وفي اللازم الاول نظر فان لهم ان
يقولوا انهما صادران عن علة واحدة لكن كل منهما باعتبار كما قلناه
في العقل الاول وصدور العقل الثاني والنفس والفلك كل واحد
باعتبار فلا يتم هذا الالزام الا بابطال صلاحية تلك الاعتبارات
لمبادية التاثير نعم الالزام الثاني متجه قال ره
قد ثبت ان فعل الباري سبحانه وتعالى يتبع الداعية وكل من كان كذلك
كان عالما لان الداعي هو الشعور بمصلحة الايجاد او الترك اقول
لما فرغ من اثبات كونه قادرا شرع في كونه عالما والمراد من كونه

عالما

عالما هو ظهور الاشياء وانكشافها بحيث لا تعزب عنه منها شيء
واستدل المصنف على ذلك بانه تعالى قادر مختار وكل قادر
مختار عالم ينتج انه عالم اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى
فلان المختار هو الذي فعله يتبع الداعية والداعي هو الشعور بما في
الفعل او الترك من المصلحة الباعثة ذلك على الايجاد او الترك
ولانه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة اي المشتملة على
الخواص الغريبة والفوائد العجيبة وكل من كان كذلك فهو عالم
اما الصغرى فظاهرة لمن نظر في شرح العالم الفلكي والعنصري
واما الكبرى فبديهية قال ويجب ان يكون عالما بجميع
المعلومات وقادرا على كلها لان تعلق قدرته تعالى وعلمه
ببعض الاشياء دون بعض تخصيص من غير مخصص اقول
لما ثبت كونه عالما وقادرا شرع في اثبات عمومهما لكل معلوم
ومقدور وبيانه انه كلما ثبت كونه عالما بشيء وقادرا عليه
وجب كونه عالما بكل الاشياء قادرا على كلها لكن المقدم حق
فكذا التالي اما حقية المقدم فقد تقدمت واما الشرطية فلان
المقتضي لكونه قادرا او عالما هو ذاته لاستحالة افتقاره الى امر مغاير
لذاته والالزام امكانه وذاته متساوية النسبة الى كل شيء
لتجردها فلو لم تعلم الكل وتقدر عليه لزم التخصيص من غير
مخصص هذا خلف واعلم ان معلوماته اعم من مقدوراته وان

كانا غير متناهيين فان معلومه يكون واجبا وممكنا وممتنعا
لتساوي كلها في صحة المعلومية فهو تعالى يعلمها على ما هي
عليه اي الواجب واجبا والممكن ممكنا والممتنع ممتنعا والكلي
كليا والجزئي جزئيا واما مقدوره فلا يكون الا ممكنا لاستحالة
كون الواجب والممتنع مقدورين اذ اثر القدرة في ايجاد المعدوم
واعدام الموجود وذلك غير متصور في الواجب والممتنع وحينئذ
لا وجه لتخصيص المصنف العلم بالممكنات قال نقض
وجواب شبهة قالت الفلاسفة الباري تع لا يعلم الجزئي
الزماني والا لزم كونه محلا للحوادث لان العلم هو حصول صورة
المعلوم في العالم فلو فرض علمه بالجزئي الزماني على وجه تغير
لم يتغير فان بقيت الصورة كما كانت كان جهلا والا كانت محلا
للصور المتغيرة بحسب تغير الجزئيات اقول ذهبت
الفلاسفة الى انه تعالى لا يعلم الجزئي الزماني من حيث ان الجزئي
الزماني متغير بل يعلمه على وجه كلي كما يعلم كسوفا جزئيا
يعرض في اول الحمل لمدركا ومع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل
له احاطة بالوقوع واستدلوا على ذلك بانه لو علمه على الوجه الز
ماني المتغير كما اذا علم وجود زيد الان في الدار فعند خروجه
منها ان بقي العلم بكون زيد في الدار كان جهلا لعدم مطابقة
العلم للمعلوم وان زال ذلك العلم وحصل العلم بخروجه لزم حصول

علم لم يكن حاصلا اولا فيحصل في ذاته علوم حادثة بحسب تجدد
المعلومات واتصافه يلزم التغير في صفاته الذاتية المستلزم ذلك
التغير في الذات المقدسة وكلاهما محال لان علمه تعالى والحاصل
انه ان علم الجزئي الزماني على وجه متغير لزم اما نسبة الجهل
اليه او كونه محلا للحوادث او تغير ذاته واللوازم باسرها باطلة
اتفاقا فكذا الملزوم وذهب المسلمون كافة الى انه عالم بالجز
الزمانية مستدلين بما تقدم من كونه تعالى عالما بكل ما يصح
ان يكون معلوما التي من جملتها الجزئيات وما ذكره الفلاسفة غير
صالح لعدم تعلق العلم بها لما ياتي من جواب شبهتهم قال
وهذا الكلام مناقض قولهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وان ذات الباري تعالى علة لجميع الممكنات وانه تعالى يعلم ذاته
والعجب منهم انهم مع دعواهم الذكا كيف غفلوا عن هذا التناقض
وهم بين امور ثلثة اما ان ينسبوا الجزئيات الزمانية علة لا تنتهي
في السلسلة الى العلة الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول او يعترفوا بالعجز عن اثبات عالميته تع او لم يجعلوا العلم
حصول صورة المعلوم في العالم او جوزوا كونه تع محلا للحوادث
والجواب عن الشبهة انا ذكروه انما يلزم على تقدير كون
علمه زايدا على ذاته واما اذا كان عين ذاته وتغاير بتغاير
الاعتبار فلا يلزم تغير علمه تع لانا نعلم ضرورة انه هو علم

بيان

متغيرا لا يلزم من تغيره تغير ذاته أقول لما فرغ من تقرير
شبهتهم شرع في الزامهم التناقض اولا ثم الجواب عن
شبهتهم ثانيا اما الاول فنقول لا شك انهم قرروا
مقدمات يلزم من اعتقادها كونه عالما بالجزئيات وا
زدادوا شبهة تستلزم كونه غير عالم بالجزئيات فيكون
عالما بها غير عالم بها وهو التناقض الصريح اما المقدمات فامور
الاول ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول واستدلوا
على ذلك بان العلم التام بالعلة هو ان تعلم الماهية بذاتها
ولوازمها وعوارضها وما لها من ذاتها وما لها بالقياس الى الغير
ولا شك ان ذلك العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وهو ظاهر
الثاني ان ذاته تع علة لجميع الممكنات التي من جملتها الجزئي الزماني
ولو بوسائط وقد تقدم دليله الثالث انه تعالى يعلم ذاته ودليله
ان ذاته مفهوم يصح ان يكون معلوما له تعالى وكلما يصح ان
يكون معلوما له تعالى وجب كونه معلوما له لان صفاته تعالى
ذاتية كلما صح وجبت والا لم تكن ذاتية هو خلف فيلزم من
هذه المقدمات لزوما بينا كونه عالما بالجزئيات الزمانية وهو
المطلوب وحيث اعتقدوا صحة شبهتهم لزم كونه غير عالم بها
وهو تناقض جامع للشرائط ولا خلاص لهم حينئذ عن هذا التناقض
الا بالتزام احد امور خمسة الاول ان الجزئيات الزمانية لا تنتهي في

سلسلة الحاجة الى الواجب لانها اذا لم تكن معلولة له لم يلزم
من علمه بذاته العلم بها لكن هذا باطل لما قررناه ولاعتقادهم
الثاني ان يمنعوا انتهائها في سلسلة الحاجة اليه لكن لا يقولون
لان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول لانها وان كانت
معلولة لا يكون العلم بالعلة لا يوجب العلم بالمعلول لكنه باطل
لما قلناه الثالث ان يغيروا اما التجرد عن اسباب كونه عالما بذاته
وتغيره فانه حينئذ لا يلزم من انتهائها اليه وان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول كونه عالما بها لانه غير عالم بذاته التي هي
العلة لكنه باطل لما فسرناه الرابع ان لا يجعلوا العلم حصول
صورة مساوية للمعلوم فانهم اذا لم يقولوا بذلك لم يلزم حلول
الصور في ذاته ولم تتم شبهتهم فلم يلزمهم التناقض لكنهم
لم يثبتوا ذلك واستدلوا عليه بان ذلك الاشياء لا وجود لها
في الخارج فلو لم تكن منطبعة في النفس لكانت عدما محضا ونفيا
صرفا فتستحيل الاضافة الخامس ان يجوزوا كونه محلا
للحوادث فانهم مع تجويزهم ذلك لا يلزم من علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة تغير فيكون عالما بها ووافق المقدمات المفيدة المستلزمة
كونه تعالى عالما بالجزئيات فلا يكون بين كلاميهم تناقض لان
التناقض اختلاف القضيتين لا توافق القضيتين لكن يثبتوا
محالية كونه محلا للحوادث لما يلزم من حدوثه فيلزمهم استحالة

علمه بالجزئيات المستلزم التناقض في كلامهم واما الثاني فاجاب
المتكلمون عنها باجوبة الاول جواب ابي هاشم وهو ان علمه الاول
بان زيدا في الدار لم يزل ولم يتجدد له علم اخر ويلتزم رب العلم بان
الشيء سيوجد هو العلم بوجوده اذا وجد الثاني جواب محمود الخوارزمي
ان التغير في الصفة الذاتية لا يجوز اذا كانت مطلقة اما اذا كانت
مشروطة بشرط فيجوز التغير بحسب تغير الشرط فانه تعالى كان قادرا
في الازل على خلق العالم فلما خلقه زالت تلك القدرة وان كانت
ذاتية وذلك لان الحاصل الذات لتلك القدرة كان مشروطا بعدم
المقدور فلما وجد زالت لزوال شرطها وكذا هنا كان العلم
بكون زيد في الدار مشروطا بعدم خروجه فلما خرج زال ذلك العلم
الثالث جواب ابي الحسين البصري وهو ان علمه الاول لم يزل ولم
يتجدد لاستحالة زوال الصفة الذاتية وتجدد له علم اخر لتجدد شرطه
الرابع جواب مشايخنا المتقدمين وقريب منه جواب المصنف وهو
انما ذكروه انما يلزم على تقدير كون علمه زايدا على ذاته وهو باطل
كما مر بل علمه عندنا نفس ذاته المقدسة من حيث هو مطلق لا
مضافة الى المعلوم الذي يتغير وانما التغير في العلم بتغير الاضافة
الخاصة التي ليست الذاتية فلا يلزم من تغيرها تغير الذات لعدم كون
تلك الاضافة ذاتية ولازمة وايضا فانا نعلم ضرورة ان من علم
متغيرا لا يلزم منه تغير ذاته قال فايدة الحي عند

المتكلمين كل موجود لا يستحيل ان يقدر ويعلم والباري
مكونه قادرا عالما فوجب ان يكون حيا اقول هذه
الثامن من الصفات الثبوتية فقال الحكماء معنى الحي انه الدراك
الفعال واما المتكلمون فالاشاعرة قالوا انه تعالى صفة
قديمة قايمة بذاته تقتضي له صحة القدرة والعلم وقال اكثر
المعتزلة انها حالة زايدة على ذاته تقتضي له صحة القدرة
والعلم واحتج الفريقان على الزيادة بانه لولاها لزم
التخصيص بغير مخصص في اثبات القدرة والعلم لاشتراك
الذوات في الذاتية وقال ابو الحسين البصري ومن تابعه من
المحققين ان معناه انه لا يستحيل ان يقدر ويعلم لما تقرر
من استحالة كون صفاته زايدة على ذاته ونفي الاستحالة
لا يقتضي عدم مفهومها اذ معناه الامكان العام الشامل
للواجب والممكن فلفظها سلب ومعناها ايجاب اذا عرفت
هذا فقول المصنف الحي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل
ان يقدر ويعلم نظر وذلك مذهب ابو الحسين ومن تابعه لا غيره
لما نقلناه من النقل عن الاشاعرة والمعتزلة قال فايدة
علمه تعالى بانه في الازل او الترك مضافه بنسبها اراده وعلمه
بالمدركات يسمى ادراكا وعلمه بالمسموعات والمبصرات يسمى سميعا
بصيرا اقول ذكر في هذه الفايدة ارتباطه له تعالى الاولى
كونه مريدا ولا شك ان الواحد منا اذا علم او ظن او توهم في الفعل

ما من الافعال مصلحة من المصالح يجد من نفسه ميلا ذاتيا الى تحصيل
ذلك الفعل وايجاده وايضا تقرر في العلوم الالهية كون كل حركة
اختيارية مسبوقة بالتصور الجزئي والارادة الجازمة والشوق
وتحرك العضلات ولما استحال عليه تعالى الظن والوهم وكان الميل
الزائد والشوق من القوى الحيوانية لم تثبت في حقه تعالى سوى
العلم فتكون ارادته هي علمه بان الايجاد او الترك مصلحة هذا
عند المحققين واستدلوا على اثبات الارادة بهذا المعنى بانه
تع خصص افعاله بوقت دون وقت اخر وصفة دون اخرى مع تساوي
الاوقات والافعال بالنسبة اليه والى الفاعل فذلك المخصص
ليس القدرة الذاتية لتساوي نسبتها الى الطرفين ولا العلم
المطلق لكونه تابعا للوقوع ولا غير ذلك من الصفات وهو ظاهر فلم
يبق الا العلم الخاص باشتمال ذلك الفعل على المصلحة وهو المطلوب
واثبت له الاشاعرة صفة قديمة مغايرة للعلم قائمة بذاته وبطلانه
استحالة قدم سواه واستحالة صفة له زائدة عليه وقالت المعتزلة
انه مريد بارادة محدثة لا في محل ويبطل ذلك باستحالة عرض لا
في محل ضرورة ويلزم التسلسل اذ كل حادث يستدعي سبق ارادة
فاعله المختار الثانية كونه مدركا لقوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير تمدح بكونه مدركا فيجب
اثباته له تعالى الثالثة كونه سميعا الرابعة كونه بصيرا لقوله وكان
الله سميعا بصيرا اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان الادراك في

الاصطلاح العلمي هو اطلاع الحيوانية على الامور الخارجية بوا
سطة الحواس وانواعه خمسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس
والمراد بالسمع هو ادراك الاصوات والحروف بالقوة المودعة في
الصماخ الذي هو العصب المفروش داخل الاذن والمراد بالا
بصار هو ادراك الالوان والاضوا بالذات وغيرها بواسطتهما
بالقوة المودعة في العين بالانطباع او خروج الشعاع والمراد
بالشم هو ادراك الروائح بالقوة المودعة في الحلمتين الناشئتين في
مقدم الدماغ والمراد بالذوق ادراك الطعوم بالقوة المودعة
في سطح اللسان بتوسط الرطوبة اللعابية والمراد باللمس هو ادراك الكيفيات
الاربع وتوابعها بقوة منبثة في البدن كله فقد ظهر توقف هذه
الادراكات على الحواس وحيث ورد النقل الشريف بوصفه بالادراك
استحال حمله على هذه المعاني لاستحالة الحواس عليه فوجب حمله
على غير ذلك لما قرروا من انه مع معارضة العقل للنقل يجب تاويل
النقل بما يوافق العقل فحملنا ذلك على العلم مجازا تسمية للمسبب
الذي هو العلم باسم سببه الذي هو الادراك لان الحواس مبادي
لاقتناص العلوم الكلية فمن فقد حسا فقد علما ولذلك فسرنا قولنا
كونه مدركا بكونه عالما بالمدركات وكونه سميعا بانه عالم بالمسموعات
وكونه بصيرا بانه عالم بالمبصرات ودليل ذلك كله كونه عالما بكل المعلوم
التي هذه المدركات من جملتها فيكون عالما بها وهو المطلوب
قال اصل كل ما في الجهة متحيز والواجب ليس

محدث فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة لم يمكن ادراكه بآلة
جسمانية لانه لا يدرك بها الا ما كان في جهة قابلا للاشارة الحسية
ويعلم من ذلك انه لا يرى بحاسة البصر لان الرؤية بها لا تقع
الا مع المقابلة وهي لا تحصل الا بين شيئين حاصلين في الجهة وكل ما
ورد مما ظاهره الرؤية اريد به الكشف التام **اصل** سير
في هذا الاصل الى ثلاث صفات سلبية كل واحدة مرتبة على
سابقتها والسابق متقدم عليه ودليل على اللاحق الاولى كونه
ليس في جهة والمراد بالجهة هي مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة
والدليل على هذه الدعوى قياس من الشكل الثاني تقريره
الواجب ليس بمحدث وكل ما في الجهة محدث ينتج ان الواجب
ليس في جهة اما الصغرى فلما تقدم واما الكبرى فلان ما في الجهة
اما مستقل فيكون متحركا او غير مستقل فيكون ساكنا والحركة
والسكون حادثان لا ينفك عنهما المسبوقية بالغير لان الحركة
هي الحصول في المكان الثاني فهي مسبوقة بالمكان الاول والسكون
هو الحصول الثاني في المكان الاول فهو مسبوق بالحصول الاول
وكل ما هو في الجهة مسبوق بالغير وكل مسبوق بالغير محدث
وكل ما في الجهة محدث الثاني انه لا يدرك بآلة جسمانية لانه
لا يدرك بالآلة الجسمانية الا ما كان ملاقيا او مقابلا لها او في حكمهما ولما
كانت الآلة الجسمانية في الجهة وجب ان يكون ما يقابلها كذلك
فيصدق قياسنا هكذا كل مدرك بآلة جسمانية في جهة ولا شي

من الواجب في جهة فلا شي من المدرك بآلة جسمانية بواجب وينعكس
بالمستوي الى قولنا لا شي من الواجب بمدرك بآلة جسمانية و
المقدمتان سبق تقريرهما فتصدق النتيجة وهو المطلوب الثالث
انه لا يدرك بالبصر وهذه المسألة مما وقع فيها تشاجر بين المتكلمين
فقالت المجسمة انه يدرك بالبصر لكونه جسما عندهم وقالت المعتزلة
والفلاسفة انه غير مدرك لكونه مجردا عندهم وقالت الاشاعرة
يدرك بالبصر مع تجرده عندهم فقد خالفوا جميع العقلاء وقد اشار
المصنف الى دليل المعتزلة واصحابنا بما تقريره ان كل مدرك بالبصر
فهو في جهة ولا شي من الواجب في جهة فلا شي من الواجب بمدرك
بالبصر والمقدمتان سبق بيانهما وكل ما ورد مما ظاهره الرؤية
الى آخره اشارة الى ما استدل به الاشاعرة من النقل وهو نوعان
قرآني وحديثي اما الاول فآيات الاولى قوله حكاية عن موسى
عليه السلام رب ارني انظر اليك ولو كانت ممتنعة لما سألها موسى
اذ هو عالم بصفات الله تعالى الثانية قوله تع وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة والنظر المقرون بالى يفيد الرؤية الثالثة قوله فان استقر
مكانه فسوف تراني علق الرؤية على استقرار الجبل الممكن فتكون
ممكنة واما الثاني فلما رووه من قوله عليه السلام سترون ربكم يوم القيمة
كما ترى القمر ليلة البدر والجواب عن الاولى ان السؤال لقومه
بدليل فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
او لتعاضد الادلة ولذلك اجيب بلن تراني النافية للتأبيد واما

الثانية فلان الى هذا الاسم واحد الاولى اي باطرد نعم زيبها او في الكلام
اضمار تقديره الى ثواب ربها ولمنع كون النظر المقرون بالى تفيد
الرؤية وسند المنع قولهم نظرت الى الهلال فلم اره واما الثالث فلان
الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال حركته التي هي حال التجلي و
استقراره حال حركته محال والمعلق على المحال محال وعن الثاني بمنع
صحة الحدوث اولا وكونه حيزا وجهة وعلى تقدير صحته فلا تفيد
علينا ثانيا ولامكان حمله على الكشف التام اعني معرفة ضرورية ثالثا
واعلم ان الكشف التام يمكن ان يكون جوابا عن كل واحدة من الا
يات المتقدمة لامكان استعمال الرؤية والنظر في العلم مجازا
تسمية للمسبب باسم السبب لقيام الدليل العقلي على امتناع رؤيته
فلذلك اطلق المصنف مكتفيا على تفصيل الاجوبة في قوله اريد به الكشف
التام **قال هداية** الباري تعالى قادر على كل
مقدور فيكون قادرا على ايجاد حروف واصوات منظومة في جسم
جامد وهو كلامه تعالى وهو باعتبار خلقه اياه متكلم ونعلم من تركيبه
من الحروف والاصوات كونه غير قديم لانه عرض لا يبقى فكيف
يكون قديما فان قيل المراد من الكلام صفة تصدر عنها هذه
الحروف والاصوات وهي قديمة لانها صفة لله تعالى قلنا انا قد بينا
ان مصدرها ليس الا ذاته وانه لا قديم سواه فان ساعدونا
في المعنى فلا منازعة في اللفظ **اقول** هذه المسئلة اعني كونه
سبحانه متكلما لم يذكرها الحكما وتفرد المسلمون بالبحث عنها وهي اول مسئلة

بحث المتكلمون في صدر الاسلام عنها وعن تفاصيلها ولذلك سمي هذا الفن
علم الكلام وقالت المعتزلة المراد بالكلام هي الحروف والاصوات المسموعة
المنظومة الدالة على المعاني والمراد بالمتكلم من اوجد هذه الحروف
والاصوات وان تلك الحروف حادثة واستدلوا على الاول بان ذلك هو
المتبادر الى الذهن من اطلاق لفظ الكلام ولهذا لا يقال للاخرس
انه متكلم وعلى الثاني ان المتكلم اسم عند اهل اللغة وهم لا يطلقونه
الا على من وجد فيه الفعل وعلى الثالث انه عرض موجود مفتقر
الى موضوع وهو غير باق ضرورة وايضا هو مركب من الحروف التي
تعدم السابقة منها بوجود اللاحقة وهذه كلها دلايل الحدوث
فلا يكون قديما وقالوا المراد بكونه متكلما انه يوجد حروفا واصواتا
في اجسام جامدة تعبر بها عن مراده لان هذا امر ممكن والله تعالى قادر
على كل الممكنات كما تقدم وقالت الاشاعرة ان الكلام وان اطلق على ما
ذكرتم لكنه يطلق ايضا على معنى قايما بالنفس ليس بامر ولا نهي ولا خبر
ولا استخبار ولا غير ذلك بل هذه الامور عبارات عنه كما قال
الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
فالله تعالى متكلم بمعنى انه قام بذاته ذلك المعنى قالوا وهو قديم
لانه صفة له تعالى وكل صفاته قديمة فهو كذلك فان قيل الى اخره
اشارة الى كلام الاشاعرة هنا وتقريره انا لا ننكر كون الحروف والاصوات
كلاما ولا انها حادثة بل نقول ان له صفة قديمة قايمة بذاته تصدر
عنها الحروف والاصوات وتلك الصفة نعبر عنها بالكلام قال

المصنف انا بينا ان هذه الحروف صادرة عنه بقدرة واختيار
وعلم فلا يتصور امر اخر يصدر عنه هذه الحروف والاصوات
وصفاته عندنا نفس ذاته فيكون هذه الحروف والاصوات
صادرة عنه فان وصفتم الذات باعتبار صدور الكلام عنها بان
لها صفة هي الكلام نحن نقول باعتبار صدور الحروف والاصوات
لها صفة هي القدرة فيكون منازعة في التسمية بعد تقسيم الدلالة
على استحالة زيادة صفة على ذاته وعلى بطلان تقدير غيره
ذاتيته قال لطيفة قد ثبت انه تعالى ذات واحدة
مقدسة وانه لا مجال للتقييد والتكييف في ذات كبريائه والاسم
الذي يطلق عليه من غير اعتبار غيره ليس الا لفظة الله وما
عداه اما ان يطلق عليه باعتبار اضافة الى الغير كالقادر والعالم
والخالق والباري والكبير او باعتبار سلب الغير عنه كالواحد
والفرد والغني والقديم او باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي و
العزيز والواسع والرحيم وكل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما
لم يرد به اذن يجاز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب لجواز
ان لا يناسبه من وجه اخر لكنه ولولا غاية عنايته وتمام رافته في
الهام الانبيا والمقربين اسماوه لما صح لواحد من الخلق ان يطلق واحدا
من اسمائه عليه سبحانه اقول هذه اللطيفة تشتمل ذكر اسمائه
وضبط اقسامها وتحقيق ذلك يتبين بفوايد الاولى الاسم هو اللفظ
الدال على المعنى بالاستقلال المجرد عن الزمان فقد يكون نفس المسمى

كلفظة

[illegible] الاسلام عنها وعن مناصبها ولذلك سمي هذا الفن
علم الكلام والاسم المصطلح المراد كلفظة الاسم فانه لما كان اسما
الى اللفظ الدال على المسمى ومن جملة المسميات لفظة الاسم
فقد دل عليه وقد يكون مغايرا له كلفظة الجدار الدال على
معناه المغاير له الثانية الاسم اذا اطلق على المسمى فاما ان يكون
المسمى به ذات الشيء او ما يكون داخلا فيها او يكون خارجا عنها والدال
على الخارج اما ان يكون يدل على الصفة او على الموصوف بتلك الصفة
او على ذلك المسمى مع كونه موصوفا بتلك الصفة والدال على الصفة
اما ان يدل على صفة حقيقية فقط او اضافية فقط او سلبية فقط
او ما تركب من هذه الاقسام الثالثة اختلف الناس في انه تعالى
هل له اسم ام لا فقالت الاوايل لا يجوز ذلك لان الواضع ان كان
هو الله تعالى وقصد تعريف نفسه فهو محال لانه عالم بذاته قبل
التعريف او تعريف غيره ذاته فهو ايضا محال لان ذاته غير معلومة لاحد
كما هي وان كان الواضع غيره فباطل ايضا فانه لا بد وان يكون عارفا
به وقد بينا استحالته وقد اتفق الكل على انه لا يجوز ان يكون له اسم
دال على حد معناه لاستحالة التركيب عليه فلا حد له واما الاسما الدالة
على الصفات والاضافات والسلوب فقد منعها قوم بنا منهم على
انه لا يجوز وصفه تعالى بما يوصف به غيره وهم الملاحدة وجهم بن صفوان
وقالوا لا يشاركه غيره فيفتقر الى غيره فيقع التركيب وهو خطا
لان التركيب انما يتم على تقدير المشاركة والمباينة اما بالذاتيات

وينطلق لهم بالاجماع ايضا والقران العزيز فانه تعالى سمى فيه بكونه
قادرا عالما وغيره لكن مع انا نحن لا نثبت له صفات حقيقية
تثبت لغيره مثلها حتى يوجد ذلك الاشتراك بل ننفي عنه الصفات
كما هي شانه وانما اسماؤه تعالى تعرض اعتبارات او سلوب او هما معا
كما في الرابعة لما ثبت انه تعالى ذات واحدة وانه لا مجال للتعدد
والكثرة في ذات كبريائه استحال ان يكون له تعالى اسم يدل على
معنى خارجي قديم او حادث خلافا للاشاعرة المثبتين له صفات
سبع قديمة والكرامية المثبتين له صفات حادثة بل اسماؤه اما
ان يدل على الذات فقط من غير اعتبار امر او مع اعتبار امر وذلك
الامر اما اضافة ذهنية فقط او سلب فقط او اضافة وسلب فالا
قسام بحسبه اربعة الاول ما يدل على الذات فقط من غير اعتبار
وهو لفظة الله فانه اسم الذات الموصوفة بجميع الكمالات الالهية
المنفردة بالوجود الحقيقي فان كل موجود سواه غير مستحق للوجود بذاته
بل انما استفاده من الغير ويقرب من هذا الاسم لفظة الحق اذا اريد
به الذات من حيث هي واجبة الوجود فان الحق يراد به دائم الثبوت
فالواجب دائم الثبات غير قابل للعدم والفنا فهو الحق بل احق من كل
حق الثاني ما يدل على الذات مع اضافة كالقادر فانه بالاضافة الى
مقدور تعلقت به القدرة بالتاثير والعالم فانه ايضا اسم للذات
باعتبار انكشاف الاشياء له والخالق فانه اسم للذات باعتبار تقدير
الاشيا والبارئ فانه اسم للذات باعتبار اختراعها وايجادها

والمصور

والمصور باعتبار انه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب والكريم
فانه اسم للذات باعتبار اعطا السؤلات والعفو عن السيئات
والعلي هو اسم للذات التي هي فوق سائر الذوات والعظيم فانه اسم
للذات باعتبار تجاوزها حد الادراكات الحسية والعقلية والاول
وهو السابق على الموجودات والاخر هو الذي اليه تصير الموجودات
والظاهر وهو اسم الذات باعتبار دلالة العقل على وجودها
دلالة بينة والباطن فانه اسم لها بالاضافة الى حقائقه عن ادراك
الحس والوهم الى غير ذلك من الاسما الثالث ما يدل على الذات
باعتبار سلب الغير كالواحد باعتبار سلب النظير والشريك والفرد
باعتبار سلب القسمة والتبعيض والغني باعتبار سلب الحاجة والقديم
باعتبار سلب العدم والسلام باعتبار سلب العيوب والنقائص
والقدوس باعتبار ما خطر بالبال عنه الى غير ذلك الرابع با
الاضافة والسلب معا كالحي فانه الدراك الفعال لا بالجهة
الادات والواسع باعتبار سعة علمه وعدم فوات شي منه والعزيز
وهو الذي لا نظير له وهو ما يصعب ادراكه والوصول اليه والرحيم
وهو اسم للذات باعتبار شمول رحمته لخلقه فانه اولى بالمؤمنين وعدم
خروج احدهم من رحمته وعنايته وارادته لهم الخيرات الخامس
الاسما بالنسبة الى ذاته المقدسة على اقسام ثلثة الاول ما يمتنع اطلاقه
عليه وذلك كل اسم يدل على معنى يحيل العقل نسبته الى ذاته الرفيع
كالاسما الدالة على الامور الجسمانية او ما هو مشتمل على النقص

كالمكان والحاجة الثاني ما يجوز عقلا اطلاقه عليه وورد في
الكتاب العزيز والسنة الشريفة تسميته به وذلك لا حرج في تسميته
بل يجب امتثال الامر الشرعي في كيفية اطلاقه عليه بحسب الاحوال
والاوقات والتعبدات اما وجوبا او ندبا الثالث ما يجوز اطلاقه
عليه لكن لم يرد ذلك في الكتاب العزيز ولا السنة الشريفة كالجوهر
فانه اجتمعا فيه كون الشيء قائما بذاته غير مفتقر الى غيره وهذا
المعنى ثابت له تعالى قال المصنف يجوز تسميته تعالى اذ لا مانع
في العقل من ذلك لكنه ليس من الادب لانه وان جاز عقلا اطلاقه
ولم يمنع منه مانع يحتمل ان لا يناسبه من جهة اخرى لا يعلمها
اذ العقل عاجز لا يطلع على كافة ما يمكن ان يكون معلوما فان كثيرا من
الاشياء لا يعلمها الا اجمالا او لا تفصيلا واذا جاز عدم المناسبة ولا
ضرورة داعية الى التسمية فيجب الامتناع من جميع ما لم يرد فيه نص
شرعي من الاسماء وهو المطلوب وهذا هو معنى قول العلماء ان
اسماءه تعالى توقيفية اي موقوفة على النص والاذن في اطلاقها
قال ختم وارشاد هذا القدر في معرفة ذاته وصفاته
التي هي اعظم اصلي اصول الدين بل هي اصل الدين كاف
اذ لا يعرف بالعقل اكثر منه ولا سيما في علم الكلام المتجاوز عن حد
معرفة حقيقة ذاته المقدسة غير مقدورة للانام وكمال
الهيته اعلى من ان ينال بادراك الظنون والاوهام وربوبيته
اعظم من ان تتلوث في الخواطر والافهام والذي يعرف منه ليس

الا انه موجود اذ لو اضفناه الى بعض ما علاه او سلبناه عنه ما
نا فحسبنا ان يوجد له شبيه وصف ثبوتي او سلبي او تحصل
له نعت ذاتي او معنوي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اقول
لما فرغ من باب التوحيد شرع في ختمه بما يحسن ارشاد الطالب
في الطف عبارة واوجز اشارة وبيان ذلك في فوايد الاولى ان
هذا القدر المذكور من السلبية والثبوتية كاف في القيام بالواجب
من المعرفة فانه لما دل دليل وجوبها من كونه متعاليا بشكره
لم يستلزم ذلك اكثر من معرفته بما تقدم فان التصديق لا يشترط
في حقيقة المحكوم عليه وبه بحسب الحقيقة بل توجه خصوصا امتناع
ذلك كما يجي بيانه فانا نحكم على شبح نراه من بعيد بانه شاغل للحيز
مع جهلنا بحقيقته ولا جرم لم يسوغ في علم الكلام المجاوز الى اكثر
من ذلك وعلم الكلام عرفه بعضهم بانه علم يبحث فيه عن ذات
الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد
على قانون الاسلام واحترز بقيد على قانون الاسلام عن الفلا
سفة الالهية فانها يبحث فيها عن ذات الله واحوال الممكنات
لا على قانون الاسلام بل على قواعد الحكماء وقيل هو علم يبحث
فيه عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو هو على
قاعدة الاسلام فموضوعه على الاول ذات الله وذات
الممكنات وعلى الثاني الموجود من حيث هو هو الثاني

معرفة الله اعظم اصل من اصول الدين واصول الدين عندنا هي
التوحيد والعدل والنبوة والامامة فهي اربع جمل فيدخل
في مباحث التوحيد بحث الاثبات والصفات وفي مباحث العدل
وجوب التكليف واللطف والثواب والعقاب والمعاد وغيرها
وفي بحث النبوة وجوب اعتقاد اصل الشريعة واحوال القيمة
وكيفياتها وغير ذلك وفي الامامة وجوب حفظ التكليف و
المرجع في كل زمان وان ثبت قلت معرفة الله تع هي اصل
بالحقيقة لان ما عداها كله من لوازمها وتوابعها فتكون هي اصل
الدين وبذلك صار علم الكلام هو اشرف العلوم لان كل من كان
موضوعه اشرف فهو اشرف الامر ان علم الجوهر اشرف من علم
الدباغة وصنعة النعال وذلك ظاهر اذا ثبت ان معرفة حقيقة
ذاته المقدسة على ما هي عليه غير مقدور للانام وذلك ان
العلم اما ضروري واما كسبي وكلاهما منفي اما الضروري
فظاهر خصوصا وقد وقع فيه نزاع المنازع والمشاجر ومع ذلك
فان المعلوم ضرورة اما بمجرد توجه العقل اليه او بادنى تنبيه وهما
منفيان هنا او للمشاركة حس ظاهرا او باطن بكذا او لا وذلك
ايضا منفي هنا لكونه غير محسوس واما الثاني فلان كل كسبي لا
بد له من كاسب وهو في التصورات التعريف بالحد او الرسم
وهما ايضا منفيان اما الحد فلانه داوه بالجنس والفصل القر
يبين المستلزمين لتركيب الماهية المستحيل ذلك على الذات

المقدسة

المقدسة وكذا انا فسده ولا بد فيه من الجنس ولا جنس له فلا حد
له واما الرسم بقسميه فلانه تعريف بالخارج لانه لا يفيد الا
طلاع على الحقيقة ولاجل هذا الامتناع صرح صاحب شريعتنا
صلى الله عليه بقوله ناس لا نعلم ما هو الا هو والكليم صلع لما
ساله فرعون لعنه الله عن الذات بايراد ما في السؤال بقوله
وما رب العالمين اجاب بالصفات تنبيها له على استحالة ذلك
وانه غالط في السؤال او مغالط فقال رب السموات والارض وما
بينهما ان كنتم موقنين فاستوضح الجواب ونسبه الى اتصافه في
جملة فقال الا تستمعون اساله عن الحقيقة وهو يجيب بالصفات
فعاد الكليم الى جوابه بما هو اظهر دلالة على وجود الرب قال
ربكم ورب اباكم الاولين اي منشئكم وموجدكم فان ذلك اظهر
عندهم من كونه موجد الجملة هذا العالم فان ذلك يفتقر الى
تحقيق انظار وتسديد افكار فعاند ذلك الجاهل واتى اظهار
موسى عليه السلام على ذكر الصفات وهو يطلب الجواب عن الذات
فقال منهمكا في جهله ومتهكما في جواب قوله ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون فاني اساله بما هو حقيقته ما وقع جوابا لاني
فالبع عليه في جوابه مسمعا للامر الالهي باللطف في خطابه
رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ان حقيقته
غير ممكنة المعلومية لا بمجردها ولا بشرائطها المتعاقبة من امكان تحديدها
الرابع ان المعلوم لنا في هذا المقام من معرفة الذات ليس الا انها

موجوده ومن الصفات ليس الا السلوب ككونه ليس بجسم ولا عرض
ولا جوهر والاضافات ككونه قادرا وعالما والاضافات والسلوب
معا ككونه موجدا للعالم لاستواه فيجوز مع ذلك حتى ان يحسب له
بذلك صفه حقيقيه مزيده على ذاته فان ذلك مناف لكماله والا
لكان مفتقرا الى تلك الصفه بل كمال الاخلاص له نفي الصفات
عنه فمن وصف الله تعالى فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن
ثناه فقد جزاه تعالى الله عن ذلك كله **قال** ومن
اراد الارتقا عن هذا المقام ينبغي ان يحقق ان وراه شيا هو اعلا
من هذا المرام فلا تقصر همته على ما ادركه ولا يشغل عقله الذكي
ملكه بمعرفة الكثره التي هي امارة العدم ولا تقف عند زخا
رفها التي هي زله القدم بل ينقطع عن نفسه العلايق البدنيه
ويزيل عن خاطره الموانع الدنيويه ويضعف شواغله وقواه التي
بها يدرك الامور الفانيه ويحيي بالرياضه نفسه الاماره
التي يسر المحالات الواهيه **اقول** لما ذكر معرفة الله
تعالى والطريق اليها على قاعده اهل البحث والنظر الذين
يبنون علومهم على استخراج النتايج من المقدمات مع مراعاة
شرايط الانتاج بطريق البرهان كما هو مذكور في علم الميزان
اراد ان يشير الى طريق الاوليا الذين يبنون علومهم على الفيض
الالهي والكشف الرباني لكن لما كان يتعب مجاهدات نفسانيه وازاله
عوائق بدنيه ونفسانيه وتوجه لطلب الكمال الذي يسمى

عندهم السلوك ولا شك ان المتوجه الى شي بحركه تفتقر المتحرك
فيها الى معرفة مبدايها وشرايطها والاته العوايق عنها وما يلحقه
في اثنايها وما يحصل له بعدها حتى يصل الى الغايه المطلوبه فيها
فاشار المصنف رحمه الله الى شي يسير من ذلك اشاره تحتاج الى
بسط ولنبسط ذلك مختصرا ما استفدناه من كلامه وذلك بتقريب
الاولى مبدا الحركه وفوايدها وشرايطها وهي امور الاول الايمان
وهو لغه التصديق وشرعا التصديق بكل ما علم ضروره مجي الرسول
عليه السلام به وذلك يستلزم لمعرفه الله تعالى وصفاته وافعاله
والقران والاحكام وبهذا الاعتبار لا يقبل الزياده والنقصان
وقد يطلق على وجه الكماليه باضافه الاعمال الصالحه فيقبل
الزياده والنقصان وادنى مراتب الايمان هو اللساني قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا وبعده القلبي على وجه التقليد
الجازم لكن يمكن زواله وبعده الايمان بالغيب المنبعث عن بصيرة
في القلب تقتضي بهايه واعلى مراتب الايمان اليقيني الاتي ذكره
الثاني الثبات وهو حاله حزم بوجوب الحركه تقارن الايمان
وبه ينال تحصيل طمانينه النفس التي هي شرط في طلب الكمال
لان المتزلزل في اعتقاده كماله لا يكون طالبا ما دام لم يحقق الطلب
لم يحصل العزم ولم يكن فان صاحب العزم بدون الثبات كالذي استهوته
الشياطين في الارض حيران بل لا يكون له عزم فانه ما لم يتوجه الى

جهة واحدة تقلبه لم تقع الحركة ولو تحرك كانت حركته اضطرابية لا فائدة
فيها وعلة الثبات تصيره الباطن لحقيقة المعتقد ووجد ان لذة
الاصابة وصور تماملكه باطنه الثالث النية وهي القصد وذلك
واسطة بين العلم والعمل لانه اذ لم يعلم علما ثابتا بترجح امر لم
يقصد فعله واذا لم يقصد فعله لم يقع فيكون قصده قصدا معيبا
سبب السير والسلوك واذا كان القصد حصول الكمال من
الكامل المطلق فاذا كانت كذلك كانت وجدها خيرا من العمل
وحده كما جاء في الخبر نية المؤمن خير من عمله فانها بمنزلة الروح
والعمل بمنزلة الجسد والاعمال بالنيات كما ان حياة الجسد بالروح
الرابع الصدق وهو مطابقة القول لما هو في نفس الامر والمراد
هنا الصدق في القول والفعل والنية والعزم واتمام الاحوال
العارضة والصديق الذي صار صدقه في هذه الامور ملكة له
ولا يقع خلافه البتة لا في الغيب ولا في الامر الخامس الانابة
وهي الرجوع الى الله تعالى والاقبال عليه ولاسيما ذلك الاسلامية امور
باطني وهو دوام التوجه اليه بافكاره وعزايمه وقول وهو دوام ذكره
وذكر نعمه وذكر مقربي حضرته وعملي وهو المواظبة على الاعمال
الصالحة والاحسان الى خلق الله ودفع اسباب الضرر عنهم وبالجملة
التزامه باحكام الشرع تقربا الى الله تعالى السادس الاخلاص
وهو ان جميع ما يفعله السالك ويقوله يكون تقربا الى الله تعالى وحده

بتحصيل الكمال النفسي [illegible] الخيرية الى
التقرب الى الوجود الكامل المطلق [illegible] صح

لا لشوب شيء من الاعراض الدنيوية ولا الاخروية الا لله العالمين الخالص
ومتى مزج معه غرض دنيوي او اخروي ولو ثواب او نجاة من
العذاب فذلك هو الشرك الخفي لانه مانع من السلوك واشد
للطالب من الشرك الخفي فاذا اراله تأهل من اخلص لله اربعين صباحا
ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه الثانية ازالة العوائق وقطع
الموانع وذلك بامور الاول التوبة وهي الرجوع عن المعصية التي هي
ترك الواجب وفعل الحرام سواء كان قوليا او عمليا او قلبيا او فكريا
او خياليا والضابط ما كان صادرا عن قدرة العباد ولما ترك المندوب
وفعل المكروه فذلك مرتبة اخرى هي بالمعصومين اليق فان علو
مقامهم يقتضي ذلك واما السالك فتوبته عن الغفلة الى غير الحق المدرك
هو مقصوده فانه معصية عندهم ينبغه عن القصد والتوبة حينئذ
بلانه عام للعبد كلهم وهو الاول وخاص بالمعصومين وهو الثاني
واخص من الخاص وهو الثالث واما توبة نبينا صلى الله عليه واله فمن
الثالث ولذلك قال انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم
سبعين مرة ومن هذا القسم قيل حسنات الابرار سيئات المقربين
الثاني الزهد واليه اشار المصنف بقوله ولا يشغل عقله الذي ملكه
الى الحضرة والزاهد هو الذي لا يرغب في مطلوب يفارقه عند موته
وهي الحظوظ الدنيوية كالماكل والمشرب والنكح والجاه والمال والذكر
الحسن والقرب من الملوك وغير ذلك من التكثرات التي هي من لوازم

مات

العديم ويكون ذلك منه لا للعجز ولا للجهل ولا لغرض من الاغراض
وهو الزهد في المشهور وهو الذي يترك متاع الدنيا لمتاع اخر
يتاجله وفي الحقيقة هو الذي لا يكون زهده المذكور للنجاة من
النار ولا للفوز بالجنة بل يكون ذلك ملكة له تكبرا على ما دون الحق
وتقربا الى رضاه تعالى وتصير تلك الملكة صفة نفسانية يردعها
عن شهواتها ويروضها بالامور الشاقة حتى تصير راسخة فيها كما
قال ولي الله علي ابن ابي طالب عليه وايم الله يمينا استثني فيها
بمشية الله لاروضن نفسي رياضة تهش معها الى القرص اذا
قدرت عليه مطعوما وتقنع بالملح مادوما وقوله عليه ما الفقر نعيم
يعني ولذة لا سعي الثالث الفقر وليس المراد به عدم المال بل عدم
الرغبة في المقتنيات لا للعجز عنها ولا للغفلة والبلاهة بل تكبرا عنها وتنزها
وبالجملة هو شعبة من الزهد المتقدم وغير بعيد ان يكون قوله عليه
الفقر فخري وبه افتخر اشارة الى هذا المعنى الرابع الرياضة
والمراد بها منع النفس من الحركات المضطربة وجعلها تحت انقيا
طاعتها لمولاها ملكة لها ويراد بها منع النفس الحيوانية عن مطاوعة
الشهوة والغضب وما يتعلق بهما ومنع النفس الناطقة عن متابعة
القوى الحيوانية من رذايل الاخلاق والاعمال كالحرص على جمع
المال واقتناء الجاه وتوابعهما من الحيلة والمكر والخديعة والغلبة
والغضب والحقد والتجبر والانهماك في الشرور وغيرها وجعل

طاعة النفس للعقل العملي ملكة لها على وجه يوصلها الى الكمال الذي لها
الممكن واعلم ان النفس اذا اتبعت القوة الشهوية سميت بهيمية واذا اتبعت
القوة الغضبية سميت سبعية واذا اتخذت رذايل الاخلاق ملكة
لها سميت شيطانية وسمى الله تعالى هذه الجملة في التنزيل نفسا امارة
اي امارة بالشهوات كانت رذايلها ثابتة ولم تكن ثابتة بل تكون مايلة
الى الخير تارة والى الشر اخرى وتندم على الشر وتلوم عليه
سماها لوامة وان كانت منقادة للعقل العملي سماها المطمئنة
والمعنى على هذه المتابعات هو قطع العلايق البدنية وقال بعضهم
نظما ❁ اذا شئت ان تحيى فمت عن علايق ❁ من الحرص حتى تم عن ملكة كانها
❁ وقاتل بعض النفس موت عطلها ❁ فتلك حياة النفس بعد مماتها
والازالة الموانع الدنيوية عن خاطره والمعين على ذلك ايضا هو اضعاف
قواه الشهوانية والغضبية باضعاف حواسه بتقليل الاغذية في
النوع فيها فان لذلك اثرا عظيما في حصول الكمال والتاهل لخدمة
حضرة ذي الجلال كما قال فيا عرش عودوا انفسكم الى الشيء اللطيف
فانه اقل لاحتياجكم واشبه لكم بالمبدا الاول فانه غير محتاج ثم الغرض بالرياضة
امور ثلاثة احدها ازالة الموانع من الوصول الى الحق وهي الشواغل الظا
هرة والباطنة وثانيها جعل النفس بحيث تعيده لقبول فيض الحق ليصل الى كمالها
الممكن لها الثالث المحاسبة وهو ان يحسب السالك طاعاته الى معاصيه
ليعلم ايهما اكثر وان فضلت طاعته نسب الفاضل الى نعم الله عليه التي هي وجوده

ثانيها تطويع النفس للعقل العملي الباعث لها على [illegible] الكمال [illegible] لها

والحكم المودعة في خلقته والفوائد التي اظهرها في قواه ودقائق
الصنع التي اوجدها في نفسه التي هي مدرك العلوم المعقولات
واذا نسب وصل طاعاته الى هذه النعم التي لا تحصى كما قال سبحانه
وتعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانها وقف على تقصيره
وتحققه وان ساوت طاعاته معاصيه تحقق انه ما قام بشيء من وظائف
العبودية وكان تقصيره اظهر له وان فضلت معاصيه فويل له ثم ويل
فاذا عمل السالك ذلك مع نفسه لم يضيع زمنه عن الطاعة وعد نفسه
مقصرا دايما واذا لم يفعل وقع في العذاب الابدي والحرمان السرمدي
وتتبع بالمحاسبة المذكورة المراقبة وهي تحفظ ظاهره وباطنه ان
لا يصدر عنه شيء يبطل به حسناته التي عملها وذلك ان يلاحظ
احوال نفسه دايما لئلا يقدم على معصية تشغله عن سلوك طريق
الحق السادس التقوى وهي اجتناب المعاصي حذرا من سخط الله
والبعد عنه كما يجتنب طالب الصحة كلما يضره ويزيد به مرضه لينتفع
من العلاج كذلك السالك يجتنب كل مناف للكمال وكل مانع من الوصول
اليه لئلا يشغله عن وصول طريق الحق وفي الحقيقة تركيب التقوى
من امرين احدهما الخوف وثانيهما التجانب عن المعاصي وبالمطالب
القرب من الله تعالى قال ويوجه همته بكليتها
الى عالم القدس ويقصر امنيته على نيل محل الروح والانس ويسال
بالخضوع والابتهال من حضرة ذي الجود والافضال ان يفتح على قلبه

بارع

هد

باب خزانة رحمته وينوره بنور الهداية التي وعده بعد مجاهدته لنهدينا
الانوار الملكوتية والاثار الجبروتية ويكشف في باطنه الحقائق الغيبية
والدقائق الفيضية اقول هذه اشارة الى ما يلحق السالك في
اثناء حركته وبعدها ونحن نورد ذلك مستوفى للفوائد التي وعدنا
بها فنقول الثالثة مما يلحق السالك في سلوكه وهو امور الاول الخلوة وهي
عزلة السالك عن جميع الموانع المتقدمة ويختار موضعا لم يكن فيه شغل
من المحسوسات الظاهرة والباطنة ويعطل القوى الحيوانية ظاهرا وباطنا
لئلا تجذب النفس الى ملايماتها ويعرض بالكلية عن الافكار المجازية
التي يرجع غايتها الى مصالح المعاش والمعاد ومصالح المعاش هي الامور
الفانية والمعاد هي الامور يرجع غايتها الى الدار الباقية اما
السالك فيجب عليه بعد ازالة الموانع الظاهرة والباطنة اخلاء
باطنه عن الاشتغال بما سوى الحق وليقبل بهمته وجوامع نيته
الى الحق مترصدا للسوانح الغيبية ومترقبا للواردات الحقيقية ليحصل
له مضمون ما وعده بعد مجاهدته والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
ويسمى ذلك تفكرا الثاني التفكر المشار اليه وهو مشي باطن الانسان
من المبادي الى المقاصد ولذا عرف معنى الفكر في اصطلاح
العلماء وهي الحركة من المطالب الى المبادي والرجوع من المبادي
الى المطالب ولا يمكن لاحد ان ينتقل من مرتبة النقصان الى
الكمال الا بالسير فلذلك كان النظر اول الواجبات وجاء الحث
عليه في التنزيل والحديث ومبادي السير ابتداء الحركة في الافاق

ج

والانفس والسير هو الاستدلال من اياتهما وهي الحكم المودعه
في كل ذره من ذرات هذين الكونين الافاقي والانفسي
والعنصري والفلكي قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ثم استشهد من حضره جلاله
على كل ما سواه من مبدا وغايه كما قال اولم يكف بربك انه على كل
شيء شهيد الثالث الخوف والحزن قال العلما الخوف على ما يأتي
والحزن على ما فات فالحزن تألم الباطن بسبب وقوع مكروه
وتعذر دفعه او فوات فرصه او امر مرغوب فيه تعذر تلافيه
والخوف تألم الباطن بسبب توقع مكروه يمكن حصول اسبابه
او توقع فوات مرغوب فيه يتعذر تلافيه ولا مجال من فا
يده في باب السلوك فان الحزن ان كان سببه ارتكاب المعاصي
او فوات مده جاطله عن العباده او عن ترك السير في طريق
الكمال صار باعثا على تصميم العزم على التوبه والخوف
ان كان سببه ارتكاب المعاصي وتعاطيه وعدم وصوله الى درجه
الابرار صار موجبا للاجتهاد في اكتساب الخيرات ومبادرته
الى السلوك في طريق ذلك يخوف الله به عباده وهذا في حال السير
والسلوك واما اهل الكمال فانهم مبرءون من الخوف والحزن
الا ان اوليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الرابع الرجا كلما متوقع
حاصل له فرح مقارب لتصور حصوله يسمى ذلك الفرح رجا وان تيقن حصول
الاسباب ويكون حصول مطلوبه مستقبلا وظن وجود اسبابه

ويكون

ويكون المتوقع راجيا فيكون الفرح استبشارا ولا جزم بكون الفرح اوكي
واد اطلاه من الظن والعين سمي تمنيا وان كان بعدم حصول الاسباب
معلوما سمي غرورا وحماقه والرجا ايضا لا يخلو من فايده فانه
يبعث على التوجه في درجات الكمال ويسرع السير في الطريق
الخامس الصبر وهو لغه حبس النفس من الفزع عن المكروه والجزع
منه وانما يكون ذلك بمنع باطنه من الاضطرابات واعضائه من الحركات
غير العاديه وهو على انواع ثلاثه الاول صبر العوام وهو حبس على وجه
التجلد واظهار الثبات في التحمل ليكون حالته عند العقل مرضيه الثاني صبر
الزهاد والعباد لتوقع ثواب الاخره الثالث صبر العارفين على جهه الالتذ اد
فان بعضهم التذاذ بالمكروه لتصورهم ان معبودهم خصهم بذلك فصا
روا ملحوظين بعين عنايته وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبه
قالوا انا لله وانا اليه راجعون الاية السادس الشكر وهو لغه
الثنا على المنعم لبوازي نعمه وان كان لعظم النعم من الله فصرف ما
استعمل العبد به هو الشكر وهو يتم بثلاثه اشيا الاول معرفه النعمه
الثاني الفرح بما وصل اليه منها ولما يكون ذلك لمحبته في باطنه وبيانه
حمده الثالث تعظيمه على وجه يليق بكبريائه واجتهاده بما
يسع من المكافاه بخدمته واعترافه بالعجز الرابع فيما
يفاذن السالك وهو امور الاول الاراده وهي مربوطه بثلاثه اشيا
الشعور بالمراد والشعور بالكمال الذي يحصل له وعليه المراد فان

كان المراد من الامور التي يمكن حصولها من السالك واتصفت القدرة
الى الاراده حصل المراد وان كان من الامور الموجوده العاريه
نسبتها اوصل الى المراد وان كان في وصوله توقف اقتضت الاراد
مجاهدة المريد ويسمى ثم الاراده انما يكون مقارنة للسلوك باعتبار
ومتقدمة له باعتبار اخر فان طلب الكمال نوع من الاراده وا[illegible]
وعند الوصول والعلم بامتناعه انقطع السلوك والاراده المقارنه
للسلوك تختص باهل النقصان واما اهل الكمال فارادتهم عين المراد
ومن وصل الى درجة الرضا انتفت اراده ومن ثم قال بعضهم لو قيل
اي ما تريد قلت اريد الثاني الشوق وهو حالة تلزم من فرط الا
راده من وجه ما لم الفراق وفي حالة السلوك تعطلت اسبابه اذ الارا
ده تصير صبرا وزيادة وجود حصوله قبل السلوك اذا حصل الشعور
بكمال المطلوب واتصفت اليه القدرة ونقص الصبر على المفارقه
والسالك كلما امعن في الترقي الى ارادته شوقه وقل صبره الى ان
تقبل الى مطلعه فيحصل له اللذه بنيل الكمال عن شائبة الالم وتبقى
الشوق الثالث المحبه وهي الابتهاج بحصول كمال او تخيل وصول
كمال مظنون او محقق ثابت في المشعور به وبوجه اخر هو ميل
النفس الى ما في المشعور به من كمال او لذة ولما كانت اللذه ادراك الملائم
اعني نيل الكمال لم تخل المحبه من لذة او تخيل لذة وهي ما بلغه الشدة في
والضعف واولى مراتبها الاراده فانها محبه ايضا لم يقارنها الشوق

ومع الوصول التام لا يبقى شي من الاراده والشوق ويزداد
المحبه ... لانها تقارن طالب القرب باي كانت ثابتة ثم المحبه
في نوع الانسان منشاها امور ثلاثه الاول اللذه وهي اما جسمانيه
او وهميه او حقيقيه الثاني المنفعه وهي ايضا امور تعرض فيها الظن او
حقيقه لما يدوم نفعها الثالث مشاكلة الجوهر اما عامة كما يكون
بين شخصين متقاربين طبعا وخلقا وسائر الامور فعلا واما خاصه
مختص باهل الحق وهي محبه لطالب الكمال الرابع المعرفه بالنظر
المراد بها على مراتبها فان لها مراتب كثيره ومثل مراتبها مثل
مراتب النار في معرفتها فان ادنى من سمع ان في الوجود شيئا
يعدم كل ما يلاقيه الى غير ذلك من خواصه ونظيره في معرفة معرفتها
المقلدين لاهل العلم واعلى منها معرفة من وصل اليه دخان النار
وعلم انه لا بد له من موثر ونظيره في معرفة الله معرفة اهل
النظر الحاكمين بالبراهين على وجود صانع استدلالا بوجود اثاره
على وجوده واعلى منها من احس باثر من حرارة النار بمجاورتها
وانتفع بذلك الاثر ونظيره في معرفة الله مرتبة من امن بالغيب
من المومنين وعرفوا الصانع من وراء حجاب وابتهجوا به واعلى
منها من شاهد النار وبتوسط نورها شاهد الموجودات
ونظير هذه المرتبة في المعرفه مرتبة العارفين بان لهم المعرفه
الحقيقيه ولهم ايضا مراتب ويسمون اهل اليقين ومنهم جماعه

[illegible]
لا يدرك عنهم المعرفة وهم اهل الحضور وهي نهاية المعرفة تسمى [illegible]
المعارف وبطونها [illegible] بالمنازل الخامس من النفس وهو اعتماد
جارية مطابقة [illegible] الاكابر والمواهب مولف من علم وعمل يسمى
وعلم بانه خلاقه [illegible] علم الغيب عين
اليقين وحق اليقين [illegible] ذلك في [illegible] من شاهد عين [illegible]
[illegible] نورها [illegible] حرم النار المقتبسة
لنور كل قابل ما النور نير له عين اليقين وما به النار في كل
قابلا فيها [illegible] هويته [illegible] النار [illegible] له حق اليقين
ولما كانت نهاية الوصول الى الهوية كانت [illegible] من البعد والقرب
والدخول فيها مقتضى [illegible] المراتب الثلاثة المذكورة والسكون
وهو قسمان احدهما من خواص الناقصين وهي معرفة السلوك
لما صاحبه من المطلوب والكمال ويسمى غفلة وثانيهما بعد السلوك
وهو خواص الكاملين عند الوصول الى المطلوب ويسمى اطمئنانا
الذين امنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله والحال من هذين السكونين
يسمى الحركة والسير والسلوك والحركة من لوازم المحبة التي قبل الوصول
والسكون من لوازم المعرفة المقارنة للوصول ولهذا قيل لو تحرك
العارف هلك ولو سكن المحب هلك وقيل ايضا ابلغ من هذا لو نطق
العارف هلك ولو سكت المحب هلك الخامسة في الاحوال
المتاخرة [illegible] بعد وصوله وهي امور الاول [illegible] التوكل وهو

لغة تفويض الانسان امره الى غيره والمراد هنا ان العبد اذا
عرض له امر [illegible] شيء او اشفق ان الله اعلم [illegible]
فوض ذلك الى [illegible] لتعذره [illegible] بقدرته [illegible]
[illegible] متوكلا على الله [illegible] ان الله بالغ امره و[illegible]
لحصول الرضا والفرح بما يفعله الله تعالى [illegible] من احواله
[illegible] انه اخرجه من العدم الى الوجود [illegible] خلقه [illegible]
الحكيم [illegible] معرفته [illegible]
منها [illegible]
الى غاية الكمال الممكن من غير سؤال [illegible] احواله المستقبلة
على الماهية بانها لا تختلف فاذا [illegible] ذلك اعتمد على الله وترك الا
ضطراب وليس التوكل ترك [illegible] في الامور بالكلية ويقول
فوضت امري الى الله بل التوكل ان يعلم انما يعطي الله من الله
لكن بعضها موقوف على شروط واسباب فان قدرته وارادته
لا يتعلقان بكل شيء بل بعض الاشيا فما تعلقت قدرته وارادته
هو الذي وجدت اسبابه وشروطه وما لم يتعلق لم يقارناه ويكون
الموجود والقدرة والارادة من جملة الاسباب والشروط الثاني
الرضا وهو ثمرة المحبة ومقتضى ترك الانكار ظاهرا وباطنا
اعتقادا وقولا وعملا ومطلوب اهل الحقيقة هو ان يرضوا
عن الله وانما يحصل لهم ذلك اذا لم يختلف عندهم شيء من الا
حوال المتقابلة كالمشقة والجبلة والبقاء والفناء و[illegible] والمرض والشفا

ن
حوال

والشقاوة والغنا والفقر لا يخالف شيء من ذلك طباعهم ولا يرجح
شيء منه على الآخر عندهم لانهم عرفوا ان الجميع من الله وبرشحة
محبته في طباعهم فلا يطلبون غير ارادته ويدل الية فيرضون
بالحاضر كيف كان فان الحق علم ان رضى الله من العبد انما
يحصل اذا حصل رضا العبد رضي الله عنهم ورضوا عنه وصاحب
مرتبة الرضا لم يزل مترجيا لانه لم يوجد منه ابدا ولا اريد
تساويها عنده الثالث التسليم والمراد ان يسلم كل امر كان
نسبة الى نفسه الى البارئ تعالى وهذه المرتبة اعلى من
مرتبة التوكل فان التوكل هو تفويض الامر اليه من غير
قطع تعلقه به والتسليم هو قطع هذا التعلق واعلى ايضا من مرتبة
الرضا فان الرضى هو ان يكون ما يفعله الله تعالى موافقا للطبيعة
وفي مرتبة التسليم يسلم الطبع وموافقة الله تعالى لانه ليس بالطبع
حتى يكون له موافقة ومخالفة وقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما
قضيت هو مرتبة الرضا وقوله ويسلموا تسليما اعلى منها واذا نظر السالك
بطريق صفا لم يجعل نفسه في مرتبة الرضا ولا مرتبة التسليم لانه مهما
جعل نفسه بازاء الحق يجعله لها راضيا ومسلما وذلك سمي عند التوحيد
الرابع التوحيد وهو القول بالوحيد وفعل الوحيد الاول هو مرتبط
الايمان الذي هو مبدأ المعرفة اعني التصديق بانه تعالى واحدا
وذلك انه يشهد انه ليس من الوجود الا الله و[illegible]
[illegible]

ولا يشخص الا واحدا فيكون قد جعل الكثرة واحدة في نظره
[illegible] ذات بموتة وجده لا يشوبك له في الالهية الى مرتبة
وجده لا يشوبك له في وجوده وفي هذه المرتبة صار جميع
ما سواه تعالى حجابا وصار نظر السالك الى غير الله تعالى
شركا مطلقا ولسان حاله يقول اني وجهت وجهي للذي
فطر السماوات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين
الخامس الاتحاد وهو كون جميع الاشياء واحدة في نفسه وفي
التوحيد جعل الشيء واحدا واشار الى الاول في التنزيل في
قوله فلا تجعل مع الله الها آخر والى الثاني بقوله ولا تدع مع
الله الها آخر والاتحاد ابلغ فان التوحيد شائبة التكليف
وليس في الاتحاد مادام ترشح وجدة المطلق في الضمير حتى
لا يلتفت الى الكثرة بوجه من الوجوه وقد وصل الى
مرتبة التوحيد وليس المراد من الاتحاد ما توهمه جماعة
من قاصري النظر وهو ان يتحد العبد بالله تعالى الله عن ذلك
بل هو ان لا ينظر الا اليه من غير ان يتكلف ويقول كل ما عداه
فانه يكون الكل واحدا بل من حيث انه اذا [illegible]
[illegible] لا ينظر الا الى ذاته تعالى لا الرائي ولا المرئي [illegible]
هذا قول من قال انا الحق ومن قال سبحاني ما اعظم شاني
[illegible]
[illegible]

الاسين واجدا وفيه   من كمره لبست في الوجد ومن هذا
المقام يعد من كل شيء من الكلام والذكر والحركة والسير والسلوك
والطلب والطالب والمطلوب اذا بلغ الكلام الى الله تع وامسكوا
ولم يبق بعد ذلك البينونة الفنا في التوحيد كل شي هالك الا وجهه
لا يكون في الوجد شيء من الامور المذكورة ولا غيرها واليه يرجع الامر
كله **قال الشيخ** الا ان ذلك فنا لم يحط على قد كل ذي قدم
وسانح لم يعلم مقدمانها كل ذي جد بل ذلك فضل الله يؤتيه
من يشا جعلنا الله واياكم من السالكين لطريقه المستعدين لتوفيقه
المستعدين لالهام لحصد المستترة بحلو [illegible] ومد فيه **اقول**
لما ذكر ان لمهد المجاهد انفسه في السير المسمى بالسلوك طلبا للافنا
الواردات والوصول الى الكمالات قال الا ان ذلك فنا لم
يحط على قد كل ذي قدم استعداد لذلك المقام والتحلي بتلك
الاوصاف والتخلي عن تلك العلايق لكن القبا لذلك الاستعداد
لقوله لم يحط على قد كل ذي قدم او سانح اي واردات وعلوم
فيضية لم يعلم مقدمانها اي تلك مجاهدات وازالة العوائق
وبعده بتلك العلايق كل ذي جد واجتهاد بل ذلك فضل الله
ومنحة من الجناب القدسي يفيضه على من استعد لذلك الفيض
حكم من استعد استحق لكن ذلك الاستعداد لا يحصل في الاغلب الا
مع مجاهدات عظيمة يتعارض فيها التهمامات العمه وخواطر
شيطانية واتباع الاول لخطر والخلاص من الثاني عزو بحي

الذين سبقت لهم منا الحسنى فلا جرم كان تحصيل الطريق اعلى
الطريق اعز من الكبريت الاحمر وحسبه الحال كذلك قال
الله ان يجعلنا من السالكين لطريقه اي الطريق الذي امر به
انبيائه واوليائه المستعدين لافنا ربا وامره والاستغنا عن
لتوفيقه وهي جعل الاسباب موافقة للمسببات في حصول
مسبباتها بان تحصل شرايطها وترتفع موانعها قوله المستعدين
الاستعداد هو الحسى لقبول الاثر الالهي الفائض في الوجود
بطريق الفيض والتحقيق هو جعل الشي حقا والتجلي هو
الظهور والانكشاف والهداية وجدان ما يوصل الى المطلوب
والتدقيق هو امعان النظر في الشي طلبا للحقيقة ومقصوده
الفصل ظاهر **قال الفصل** الثاني في العدل
اقول هذا هو الفصل الثاني من اصول الدين والمراد به في
العدل هو تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب
ثم ان المتكلمين اطلقوا اسم باب العدل على ذلك وعلى كل ما يتفرع
عليه من مباحث التكليف والاغراض واللطف والثواب
والعقاب وغير ذلك وعلى هذا تقسيم الافعال الحسنة كما يجي
لبيان الحكم بكونه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وعلى معرفة يتوقف
الحسن والقبيح والتصديق موقوف بتصور الاطراف **قال**
تقسيم كل فعل اما ان يتصف العقل منه اولا والاول قبيح والثاني

حسن والثاني اما ان ينفر العقل من تركه او لا والاول الواجب
ولذلك تذم العقلاء فاعل القبيح وتارك الواجب أقول الفعل
عرفه الحكماء بانه مبدأ التغيير في آخر من حيث هو آخر واحترز
بقيد [illegible] عن [illegible] المعتزلة ما وجد بعد ان
كان معدوما وعرفه بعض العلماء ما يخرج الشيء من الامكان الى الوجوب
والاكثر على انه [illegible] وذلك هو المختار لانه لا يفتقر الى التعريف وهو
ينقسم باعتبارات كثيرة [illegible] وذكر المصنف منها ما يتعلق
بغرضه في هذا الباب ولذلك لم يأت باقسامها كلها اذا عرفت
هذا فنقول الفعل اما ان لا يكون له صفة تزيد على حدوثه وبه يكون
مثل الحسن والقبح او يكون وهو المثال كحركة النائم والساهي والاول
اما حسن وهو ما للقادر عليه العالم به ان يفعله او ما لم يكن على صفة
مؤثرة في استحقاق الذم واما قبيح وهو بخلافه في التعريفين اي ما
ليس للقادر عليه العالم به ان يفعله او ما كان على صفة مؤثرة في
استحقاق الذم والحسن اما ان ينفر العقل من تركه او لا والاول
الواجب والثاني اما ان يترجح فعله وهو الندب او تركه وهو المكروه
او متساويا وهو المباح فاقسام الفعل خمسة واجب وندب ومكروه
ومباح وقبيح قوله ولذلك تذم العقلاء الى آخره يريد بيان كون
الواجب ينفر العقل من تركه والقبيح ينفر العقل من فعله فان العقلاء
يذمون فاعل القبيح وتارك الواجب فلولا نفرة العقل من ذلك لما

لما توجه الذم اليهما لكن احدهما من جانب [illegible] والآخر من جانب
الفعل قال [illegible] [illegible]
والقبح والوجوب العقلي [illegible] اهل العدل [illegible]
اثباتها بالضرورة [illegible]
أقول لما [illegible] الفعل [illegible] الى الواجب
وغيره شرع في بيان الحكم بها واعلم ان الحسن والقبح
قد يكونان شرعيين وهو ظاهر لا خلاف فيه وقد يكونان
عقليين ثم العقليان يقالان على ثلاثة معان الاول الحسن
وهو ما كان له صفة كمال كقولنا العلم حسن والقبيح ما كان
له صفة نقص كقولنا الجهل قبيح الثاني الحسن ما كان ملائما
للطبع كالحلو من الطعام والقبيح ما كان منافرا كالمر منه ولا
خلاف في كون هو لا [illegible] عقليين الثالث الحسن ما يستحق على
فعله المدح عاجلا والثواب آجلا والقبيح ما يستحق فاعله الذم
عاجلا والعقاب آجلا واختلف في هذا فقالت المجبرة هو شرعي
ايضا وقالت الفلاسفة والعدلية وهم المعتزلة والامامية هو عقلي
ايضا لكن عند المعتزلة عقلي بالعقل النظري وعند الفلاسفة
بالعقل العملي وقول المصنف انكرت المجبرة والفلاسفة
اراد ان المجبرة انكرت ذلك مطلقا والفلاسفة بالعقل النظري
والمراد بالنظري ما كان متعلقه ليس للقدرة الانسانية

لي

فيه تصرف والمراد بالعقل العملي ما كان للقدرة الانسانية
فيه تصرف وبه نظام النوع اذا عرفت هذا فاعلم ان
لاهل العدل على مطلوبهم دلايل كثيرة منها انهما لو كانا
شرعيين لما حكم بهما من نفى الشرايع كالبراهمة واللازم
كالملزوم في البطلان اما اللازم فبطلانه ظاهر فان البراهمة
يحكمون بالحسن والقبح بالمعنى المذكور واما بيان الملازمة
فلانتفا المعلول بانتفا العلة ومنها انهما لو انتفيا عقلا لا
نتفيا شرعا واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واما الملازمة
فلانه اذا لم يحكم العقل بقبح الكذب مثلا لم يحكم بقبحه
من الشارع فيكون جايزا منه وحينئذ اذا اخبر بالحسن
شي او قبحه لم يجزم على ذلك لجواز كذبه في اخباره ومنها
انه لولا ذلك لكان يجوز العكس بان يصير الحسن فيما حكم
الشارع والقبح حسنا لحكمه فيثاب الكافر ويعاقب المؤمن
واللازم باطل فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة اذ العقل لا
يحسن ولا يقبح لانه ولا صفة تقوم به بل لمجرد الامر فكان
يجوز العكس وبطلانه ظاهر ضرورة قال المصنف والاولى
اثباتها بالضرورة وهي طريقة ابو الحسين البصري فانا نعلم
ضرورة حسن الصدق النافع وقبح تكلف الكتابة من لا يد له
والمشي من لا رجل له كما نعلم كون الكواكب في السماوات

السماوات والارض وحصول ابن الملك والحرب في القضية دون
بغداد وانما كان الاولى اثبات ذلك بالضرورة لان الاستدلال
ما لم ينته الى مقدمات ضرورية يستلزم التسلسل او
الدور الباطلان فكان الاعتماد على الضرورة اولى والضمير
في عليها واثباتها راجع الى الحسن والقبح والوجوب قال
وسبب الاشتباه في الحكم اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من
تصورات معاني الالفاظ من المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي
ذلك ضرورية الحكم لان الضروري هو الذي اذا حصل تصور
الطرفين حصل الحكم من غير حاجة الى واسطة لاجل الحكم
لا لاجل التصورات ومحل النزاع كذلك فان من تصور حقيقة
الواجب والقبيح حكم بشهود العقل من ترك الاول وفعل الثاني
من غير توقف على امر اخر اقول هذا جواب عن
سوال مقدر يرد على قوله والاولى اثباتها بالضرورة تقرير
السوال ان المعلوم ضرورة لا اختلاف فيه ولا يقع فيه اشتباه
ولا شك والحكم هنا الخلاف وكلا فيهما فان الاختلاف فيه
واقع والاشتباه والشك ظاهر بانا نشك في هذا الحكم ولا
نشك في ان الواحد نصف الاثنين مع دعواكم استوى الحكمين
بالضرورة والجواب ان المراد بالحكم الضروري هو الذي اذا
تصورنا طرفيه جزم الذهن بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه ثبوتا

كان تصور الطرفين ضروريا كقولنا الواحد نصف الاثنين
او كسبيا كقولنا العدد اما اول او مركب فجاز حينئذ توقف
الحكم الضروري على كسب او تنبيه او غير ذلك بسبب الاختلاف
والاشتباه هاهنا جاز ان يكون ناشئا من تصور الاطراف بسبب
عدم التفطن لمعنى كل واحد من المحكوم به وعليه والواقع كذلك
فان معنى الحسن والقبح غير متحقق بل يفتقر الى كشف
وايضاح بان يقال معنى الحسن ما لا يشتمل على صفة موثرة في
استحقاق الذم والقبح ما يشتمل على صفة موثرة في استحقاق الذم
فالعالم بذلك التصور لهما يحكم ضرورة بان الاول لا ينفر العقل منه
والثاني ينفر العقل منه قال رحمه الله واجب الوجود قادر
عالم بتفاصيل القبائح وترك الواجبات ومستغن عن فعل القبائح
وترك الواجبات لما تقدم من الاصول وكل من كان كذلك يستحيل
عليه فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة فثبت ان الواجب لا يفعل
القبيح ولا يخل بالواجب اقول هذا هو المقصود بالذات
من فصل العدل وعليه تبنى باقي الفروع التي يأتي ذكرها واتفق
المعتزلة والامامية على امتناع القبيح عليه تعالى وترك الواجب
وخالف الاشاعرة في ذلك فجوزوا [illegible] وتركه من الافعال
التي نفتها المعتزلة عنه تعالى بناء منهم على ما تقدم من نفي
الحسن والقبح عقلا وان الحاكم بذلك هو الشرع وهو تعالى الحاكم

على غيره

على غيره وليس لغيره ان يحكم عليه تعالى لانه احكم الحاكمين
وقد عرفت بطلان مبنى هذا التفصيل و[illegible] نقول ان غيره يحكم عليه
بل نقول ان حكمته تقتضي ترك القبيح وفعل الواجب ولا ينافي
ذلك كونه احكم الحاكمين بل هو دليل على حقيته اذا عرفت
هذا فاعلم ان المصنف استدل على المطلوب ببرهان من
الشكل الاول وتقريره ان الواجب تعالى قادر عالم بكل
القبائح وترك الواجبات ومستغن عنهما وكل من كان كذلك
استحال عليه فعل القبيح وترك الواجب ينتج انه لا يفعل قبيحا
ولا يخل بواجب اما الصغرى فهي مشتملة على مقدمات ثلاثة
الاول كونه قادرا على كل المقدورات التي من جملتها القبائح
وترك الواجبات الثاني كونه عالما بكل المعلومات التي من
جملتها تلك ايضا الثالث كونه غنيا في ذاته وصفاته عن كل ما عداه
اللازم ذلك من وجوب وجوده ومن جملة ذلك القبائح وترك
الواجبات وقد تقدم البرهان على هذه كلها فلا وجه لاعادتها واما
الكبرى فضرورية فانا نعلم بالضرورة ان القادر على القبيح العالم
بقبحه المستغني عنه لا يفعله اذا كان حكيما وهو الذي يحكم فيكون
الله تعالى كذلك وهو المطلوب قال أصل الافعال
التي تحدث من عندنا نحن موجدوها بالاختيار لانها تحصل بحسب
دواعينا وانتفاء صوارفنا وقالت الفلاسفة نحن موجدوها بالايجاب
وعند المجبرة اوجدها الله تعالى فينا اذ لا موثر عندهم الا الله

تعالى فيهم واحتج ابو الحسين على الاول بالضرورة وليس ببعيد
اقول اختلف الناس في الافعال التي تحصل عقيب قصودنا
ودواعينا وتنتفي عند صوارفنا هل هي صادرة عن قدرتنا او
عن قدرة الله تعالى فذهب جهم بن صفوان الى الثاني
وتابعه جماعة المجبرة فعندهم ليس لاحد مع الله فعلا لا
احداثا ولا كسبا وذهبت المعتزلة والامامية والفلاسفة الى
الاول ثم اختلفوا فقالت الفلاسفة هي صادرة على سبيل الايجاب
لان الارادة المنضمة الى القدرة توجب الفعل وتستحيل معها
الترك وان الممكن ما لم يجب لم يقع كما تقدم من قبل وقالت المعتزلة
والامامية بالاختيار ولا ينافي ذلك الوجوب مع انضمام الارادة
او المراد بالاختيار نظرا الى القدرة المستقلة واحتج ابو الحسين
البصري على هذا القول بالضرورة وليس ببعيد فان كل عاقل
يعلم ذلك ويحكم به بل كل ذي حس حتى البهائم فانها تهرب من الا
نسان عند استعداده ولا تهرب من الحائط والجدار وليس
ذلك الا لما تقرر في ذهنها من صدور الفعل من الانسان دون
الجماد وذكر ابو الحسين على سبيل التنبيه وجهين الاول ان هذه الافعال
واقعة عند قصودنا ودواعينا ومنتفية بحسب كراهتنا وصوارفنا
ولا نعني بالفاعل الا من وقع منه الفعل بحسب قصده وداعيه وانتفا
بحسب كراهته وصارفه الثاني انه قد تقدم حكم العقل ضرورة بحسن
المدح على الاحسان وحسن الذم على الاساءة وذلك موقوف على

كون المحسن والمسيء فاعلين فلو لم يكن تفاعلهما ضروريا
لزم ضرورية الفرع مع عدم ضرورية الاصل وهو محال قال
وان اسند للفاعلية قلنا ان وجد شي من القبائح في العالم
فالفساد موجود في افعالهم والملزوم ثابت باعتراف الخصم
فكذا اللازم بيان الملازمة انا بينا ان القبيح محال على الواجب
فيكون فاعله غيره واذا كان فاعل القبيح غيره فكذا الخير لانا
نعلم بالضرورة ان فاعل القبيح هو فاعل الحسن وان الذي كذب هو الذي
صدق اقول اختلف اهل العدل في العلم باستناد افعالنا
الينا هل هو ضروري او كسبي فقال ابو الحسين بالاول وقال الشيخ
بالثاني والمصنف رحمه الله اختار مذهب ابو الحسين قال وان
قلنا بمذهب المشايخ فلنا الاستدلال على المطلوب ان وجد شي من القبائح
الى اخره وهو ظاهر قال والذي اثبته ابو الحسن الاشعري وسماه
كسبا وسند وجود الفعل وعدمه الى الله تعالى ولم يجعل للعبد سببا
من الاسباب غير معقول اقول لما اوردت المعتزلة على الاشاعرة
ايرادات والزموهم الزامات وبينوا لهم المعرفة الضرورية بين
ما يراد له الانسان من الافعال وبين ما يحدث من الجماد انت
حتى قال ابو الهذيل عن بشر المريسي حمار بشر اعقل من بشر لانك
لو اتيت به الى جدول صغير طفره واذا اتيت به الى جدول
كبير لم يطفره لانه فرق بين ما يقدر على طفره وبين ما لا يقدر على

طفرة ولم لا نعرف بين مقدوره وغير مقدوره وحصل الحسم
الشبهة في اسناد الفعل الى الله لا الى العبد راموا الجمع
بينهما فقالوا الافعال واقعة بقدرة الله والكسب للعبد ثم اختلفوا
في تفسير الكسب فقال ابو الحسن الاشعري وهو الذي نسب
اليه الاشاعرة معناه ان العبد اذا صمم العزم واختار الطاعة
او المعصية خلق الله فيه الطاعة او المعصية عقيب عزمه وقال
القاضي ان ذات الفعل من الله وللعبد قدرة مؤثرة في صفاته
من كونه طاعة او معصية وقال الامام منهم ان العبد ان استقل
بادخال شي في الوجود بطل ما قلتم ان العبد لا يؤثر وان لم يستقل
فلا يكون كاسبا فيكون الكل واقعا بقدرة الله تع وقال البيضاوي منهم
انه مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون واقعا بقدرة الله تعالى
فلا يكون للعبد فيه مدخل ويعود المحذور وبالجملة القول بالكسب
هذيان قال شبهة وجواب قالت الجبرية ان كانت
القدرة والارادة من الله وبعدمهما يمتنع الفعل ومعهما يجب فالفعل من
الله والملزوم ظاهر الثبوت فكذا لازمه والجواب انه لا
يلزم من كون الة الفعل من الله ان يكون الفعل منه غاية ما في الباب انه
يحصل منه الايجاب واما الجبر فلا ودفع الايجاب بان نقول ان كون
الة الفعل من الله مسلم الا ان فعل العبد تابع للداعية باختياره
لانا لا نريد بالاختيار الا هذه القدرة وبعد ظهور كون فعله تابعا

ان سموه ايجابا او كونه لا لابد من الامكان فلا نزاع في التسمية
ولا مطلقا بتفهيمها او لو قالوا ان الله تعالى خلق العبد ولو لم
يخلقهم لما كانت الافعال ولما خلقهم كانت فيكون هو فاعل
لها كان مسلم قولهم واسهل لكن لا يخفى على العاقل ما فيه
اقول لما فرغ من الاحتجاج على المذهب الحق اشار
الى شبهة المخالف وقد ذكر فيه شبهتين الاولى تقريرها انه
كلما كانت الة الفعل من الله كان الفعل منه لكن اللازم حق فالملزوم
مثله اما بيان حقية اللازم فلان المراد بالالة هو ما يؤثر الفاعل
بواسطتها في فعله القريب كالقدوم بالنسبة الى النجار فان
اثر النجار في الخشب وهو نقر بواسطة الة انما يصل الى الخشب
بواسطة القدوم وكذلك نقول هنا ان فعل الانسان انما يقع بواسطة
قدرته وارادته لاستحالة صدور الفعل الاختياري بدونهما ولا
شك في كونهما من فعل الله تعالى واما بيان الملازمة فلان الفعل
بدون الته محال فيكون علة له وعلة العلة علة والجواب اما
تفصيلا فلانه لا يلزم من كون الة الفعل من الله ان يكون الفعل
من الله والا لكان الحداد فاعل السيف هو القاتل للمؤمن فيذم او
للكافر فيمدح واللازم كالملزوم في البطلان وهو ظاهر سلمنا
لكن ذلك توهم الايجاب لوجوب وجود الفعل عند انضمام الارادة
الى القدرة وهو مناف لكون العبد فاعلا بالاختيار واما في
الجواب انه وان اوهم الايجاب لكنه غير مناف للاختيار لان

متراجحا بالاعتبار جانب الفعل وعدمه نظرا الى القدرة المستقلة
والوقوع تابع للداعية والقصد فهو مسبوق بهما والايجاب الحقيقي
غير مسبوق بهما كالنار في احراقها والماء في تبريده فان سموا ذلك
الوقوع الذي هو تبعا للداعية والقصد ايجابا فهو مصطلح لا مضايقة
فيه واما اجمالا فلانه دليل لو صح بجميع مقدماته لكان لقايل
ان يقول كلما كان فعل العبد موقوفا على وجوده ووجوده من
فعل الله ففعل العبد من فعل الله لكان اسهل من قولهم وابين
لكن ذلك باطل وفاقا لانا لا نعني بكون العبد فاعلا اى مباشرة
الا ان جميع ما يتوقف عليه فعله يكون منه لا من الله تعالى وهو ظاهر
قال شبهة اخرى وجواب قالوا ايضا علمه متعلق بفعل
العبد فيكون تركه ممتنعا اذ لو فرض تركه لزم كون علمه تع جهلا
واللازم محال فالملزوم مثله واذا كان تركه ممتنعا كان العبد
مجبورا قلنا هذا ايضا توهم الايجاب واما الجبر فلا ويلزم مثله في
فعل الباري وكلما اجابوا به فهو جوابنا على انا نقول العلم لا
يكون علما الا اذا طابق المعلوم فيكون تابعا للمعلوم فلو كان
موثرا في المعلوم كان المعلوم تابعا له فيلزم الدور واذا لم يكن موثرا
لم يلزم الايجاب اقول هذه الشبهة الثانية لهم وهي
اقوى ما لهم من الشبه وتقريرها ان الافعال المنسوبة الى العبد واجبة
الوقوع ولا شيء من واجب الوقوع بمقدور فلا شيء مما هو منسوب
الى العبد بمقدور اما الصغرى فلانها معلومة لله تع لما تقدم من علمه

بكل ما يصح ان يكون معلوما وكل معلوم له تعالى يمتنع خلافه والا لزم
انقلاب علمه تعالى جهلا وانقلاب علمه تعالى جهلا محال وكل معلوم
له واجب الوقوع وهو المطلوب واما الكبرى فلما تقدم من ان
متعلق القدرة هو الامكان لا الوجوب ولا الامتناع فيصدق النتيجة
وهو المطلوب والجواب من وجوه الاول بالمنع من صحة الكبرى
مطلقا بل الوجوب المنافي للقدرة هو الوجوب الذاتي لا الغيري
والوجوب هنا غيري نظرا الى تعلق العلم فلا ينافي امكانه
الذاتي الذي هو متعلق القدرة على انا نقول غايته ما في الباب
ان ذلك يوهم الايجاب نظرا الى وجوب وقوع المعلوم واما
الجبر الذي هو عبارة عن خلق الفعل في العبد فلا يفيده دليلكم
ثم انا نقول الايجاب المذكور غير مناف للاختيار الذي هو تبعية
الفعل للداعية المنضمة الى القدرة الثاني انما ذكرتموه منقوض
اجمالا بفعل الله تع فانه معلوم له وكل معلوم له واجب ولا شيء من
الواجب والممتنع بمقدور له تعالى فلا شيء من الفعل المنسوب
اليه تعالى بمقدور له فيلزم سلب القدرة عنه وهو باطل بالاجماع
والدليل وكل ما اجابوا به فهو جوابنا الثالث انا نمنع تاثير العلم
في الفعل الوجوب لان العلم تابع للمعلوم ولا شيء من التابع بموثر
فلا شيء من العلم بموثر وهو المطلوب اما ان العلم تابع فلانه
حكاية للمعلوم ومثال له ومطابق فتبعيته بهذا المعنى ظاهرة

واما انه لا شي من التابع لموثر فلان التابع متاخر فلو كان موثرا
لكان متقدما فيكون متقدما متاخرا معا وهو محال قال
هداية اذا ثبت ان للعبد فعلا فكل فعل يستحق به العبد ذما
او مدحا او يحسن ان يقال له لم فعلت فهو فعله وما عداه فهو فعله
تعالى اقول لما ثبت ان للعبد فعلا ولله تعالى فعلا ايضا اراد
ان يفرق بينهما باعطا قاعدة كلية يتخصص بها من يريد الفرق
فقال كل ما يستحق العبد عليه مدحا كالعبادة او ذما كالمعصية او
يقال له لم فعلت كتجارته واستفادته فهو فعله وما لا يكون كذلك
كحسن صورته وثقل جسمه او خلق السموات وجعل الكواكب فيها
فليس بفعله بل فعل الله سبحانه قال اصل اذا ثبت
ان فعل الباري تبع الداعية والداعي هو العلم بمصلحة الفعل او
الترك فافعاله تعالى لم تخل عن المصالح اي انه انما يفعل لغرض
واذا ثبت انه كامل لذاته ومستغن عن الغير فتلك المصلحة لم تعد
اليه بل الى عبيده واذا ثبت ان افعاله تعالى لمصالح عبيده ثبت بطريق
العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم لم يصدر عنه تعالى
اقول في هذا الاصل فوائد الاولى ان فعله تعالى تبع الداعية
وهذا تقدم بيانه من معنى كونه قادرا مختارا الثانية انه يفعل لغرض
اما معنى انه يسوق افعاله الى كمالاتها والغرض انسياقها
الى كمالاتها وذلك ظاهر لمن تامل مخلوقاته واما المعنى انه يفعل المصالح

ترجع الى غيره والدليل على ذلك ان الداعي هو العلم بمصلحة الفعل
او الترك الباعث على ايجاده او تركه واذا كان كذلك فافعاله لم تخل
من الحكم والمصالح فان ذلك لازم من كونه عالما مختارا وذلك بالنسبة له
ولازم اللازم لازم فافعاله تلزمها المصالح والحكم وتلك المصالح والحكم
هي مرادنا بالاغراض ففعله تعالى لا يخلو من غرض وهذا مذهب اصحابنا
الامامية والمعتزلة خلافا للاشاعرة فانهم حكموا بسلب الغرض عن افعاله
تعالى وذلك باطل باتفاق الفقهاء والحكماء اما الفقهاء فانهم يذكرون
للاحكام الشرعية عللا واغراضا مناسبة لها ككون القصاص للزجر
عن القتل وتحريم المسكر تحصينا للعقل الى غير ذلك من الاغراض
واما الحكماء فانهم قالوا كل حادث لا بد له من علل اربع الفاعل
والمادة والصورة والغاية وهي الغرض وهو الذي يدل على بطلان قولهم
ايضا ان الفعل الخالي من الغرض عبث والعبث قبيح لاستحقاق
الذم عليه والباري تعالى منزه عن القبيح كما تقدم وايضا دلالة
القران كقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا وما خلقنا السماء والارض
وما بينهما باطلا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الثالث
لما ثبت كونه كاملا مطلقا مستغنيا في ذاته وصفاته استحال عود الغرض
اليه والا لكان ناقصا مستكملا بذلك الغرض بل الغرض انما هو لكمال الفعل
كما قلنا او كونه عائدا الى العبيد لا اليه تعالى الرابع لما ثبت ان
افعاله تعالى لمصالح عبيده لزم ذلك بطريق عكس النقيض ان كل ما

ليس فيه مصلحة لعبده فليس تصادر عنه تعالى بل عن غيره قال
نصيره قد سبق تحقيق ارادته تعالى لافعال نفسه واما ارادته
لافعال عبيده فهي امره بها والامر بالقبيح يتضمن الفساد فلا يامر
به وقد ثبت انه لا يفعل القبيح فلا يرضى به لان الرضى به قبيح كفعله
اقول ذهب ابو الحسين البصري الى ان ارادته هي علمه باشتمال
الفعل على المصلحة فان كان من افعال نفسه فعله وان الامر به
فالامر عنده ملزوم للارادة ومشروط بها وقال ابو هاشم الجبائي
ارادته تعالى لافعال نفسه كما تقدم ولفعل عبيده امره به فالامر
عنده ارادة اذا تقرر هذا فهنا مسئلتان الاولى انه لا يامر
بالقبيح لان الامر اما نفس الارادة او مشروط بها وعلى التقدير
بين ارادة القبيح عليه تعالى محال لما اولا فلان القبيح لا مصلحة
فيه فلا يتعلق به الارادة واما ثانيا فلان الامر بالقبيح وارادته
يشتملان على فساد ناش من وقوع القبيح او فساد فيه وقد تقدم
نفي الفساد عليه تعالى الثانية انه لا يرضى به اتفاقا هنا ومن الاشاعرة
فان الرضى بالقبيح قبيح كفعله ولان العقلاء يذمون الراضي بالقبيح
ولقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واعلم ان الاشاعرة وان وا
فقونا في عدم الرضى بالقبيح فقد خالفونا في عدم ارادته له فانه عندهم
مراد لكونه كائنا والله سبحانه وتعالى مريد لجميع الكائنات
عندهم لانه فاعل لكلها فهو مريد لها وذلك لانهم قالوا الرضا امر ل

غير الارادة وضرورة العقل تمنع المغايرة وتحقيق ذلك في المطولات
قال نصير ما ورد من انه خالق للخير والشر يريد
بالشر ما لا يلائم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة اقول
لما تقرر انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده اشعر وزود سؤال
تقريره انه ورد في النقل الصحيح انه تعالى خالق الخير والشر وكذا
في الكتاب العزيز في قوله تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من
عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما
لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا والشر والسيئة قبيحان
فيكون فاعلا للقبيح وهو خلاف ما قررتموه اجاب بان كلا
من الخير والشر يقال على معنيين الاول ان يراد بالخير ما كان
ملايما للطباع كالمستلذات من المدركات وبالشر ما لا يلائم
كخلق الحيات والعقارب والموذيات فانها تشتمل على حكم
لا نعلمها تفصيلا الثاني ان يراد بالخير ما يرادف الحسن والمصلحة
والشر ما يرادف القبيح والفساد والمنسوب اليه بالخلق هو
الاول منهما وكذلك يراد بالحسنة ما يرادف الطاعة ويراد بها ما هو
مستطاب كالخصب وسعة الرزق وبالسيئة ما يرادف المعصية
وما هو مكروه كالجدب وضيق الرزق والمنسوب اليه تعالى في
الاية هو المعنى الثاني منهما ويدل قوله تعالى اذا جاءتهم الحسنة
قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وقوله وبلوناهم
بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون وانما جعلنا ما ورد في النقل

علي ما ذكرنا من الدليل العقلي والنقلي الصحيح مع عدم
المانع من ذلك **قال سره** تكليف الباري تعالى امر
عبيده بما فيه مصالحهم ونهيهم عما فيه مفاسدهم وذلك لا يأبى في
الحكمة وان كان فيه مشقة فلا يكون قبيحا والغرض من التكليف امتثال
العبد ما كلف به ولا يكون تكليف ما لا يطاق حينئذ **اقول**
لما فرغ من تقريرات العدل شرع في فروعه وقد ذكرها هنا فرعين
الاول التكليف وفيه مسائل الاولى التكليف لغة ماخوذ من الكلفة
وهي المشقة واصطلاحا عرفه المصنف بانه امر عبيده بما فيه مصا
لحهم ونهيهم عما فيه مفاسدهم وهو اجود ما عرف به لاشتماله
الجنس القريب فيه وهو الامر والنهي وقوله بما فيه مصالحهم يشمل
الواجب والندب لتعلق الامر بهما اذ الامر عند الاكثر للقدر
المشترك بينهما وقوله ونهيهم عما فيه مفاسدهم يشمل الحرام والمكروه
فان المكروه يشتمل على مفسدة وان كانت ضعيفة لا تبلغ مرتبة
القبح وان سبب المكروه داخلا فيما فيه مصلحتهم باعتبار تركه
ويكون النهي مخصصا بالقبيح ولما كان المباح ليس من التكليف على التحقيق
لم يتعرض لدخوله في التعريف لانه لو اشتمل على مصلحة او مفسدة لكان
اما راجح الفعل او الترك فلم يكن حينئذ مباحا متساوي الطرفين هف
الثاني التكليف موافق للحكمة غير مناف لها وان كان مشتملا على
مشقة وبيان ذلك يظهر من تقريره فيما سبق من انه يفعل لغرض
ومصلحة تعود الى العبيد فاذا علم ان مصلحتهم انما تحصل بامتثال

اوامره

اوامره فان مقتضى نفوسهم لا تسعى الا بالانبساط عن نواهيه وجب في حكمته
امرهم ونهيهم ليحصل الغرض من خلقهم وذلك الغرض هو التعريض
لاستحقاق الثواب الدائم المشتمل علي التعظيم والاجلال والخلاص
من العذاب المشتمل علي الاستخفاف والاهانة ان قلت ذلك الغرض
وتلك المصلحة الابتدا بهما من غير توسط التكليف ممكن فلا فائدة في
توسطه ولتمنع امكان الابتدا بذلك في الحكمة لان التعظيم اللازم للثواب
لغير مستحقه قبيح فلو فرض جوازه لكان تفضلا والاستحقاق له مرتبة
هذا مع ان التكليف مشتمل على مصالح اخر غير ذلك الاول رياضة
النفس لامتثال الاوامر والنواهي فيمسك عن ارسال عنان القوة
الشهوانية والغضبية في ميدان مقتضاهما فتسلم للقوى العقلية
صفاؤها عن المنافيات والمكدرات فيحصل على اخلاق جميدة
الثاني ان امتثال الاوامر والنواهي يبعث النفس وتعودها وتمرنها
على النظر في الامور الالهية والمقاصد العالية والنظر في احوال
الذوات الشريفة والتفكر في ملكوت السموات والارض وكمال العبد
عنها
وموجدها وكيفيته وبيان المقصود انه به يحصل النفس على مرتبة
لا توصف وعلم لا يعرف الثالث ان امتثال الاوامر والنواهي مما يتم
به نظام النوع الانساني المفضي ذلك للعدل المقتضي لحياة ذلك النوع
وتتبع لهذا فصل بيان انشاء الله تعالى الرابع ان التكليف واجب
في الحكمة والا لزم الاغراء بالقبيح وهو قبيح بيان الملازمة ان خلق

العبد مجبولا على الميل الى القبيح والنفور عن الحسن مع عدم
زاجر ا عن اله بالقبح وخالف الاشاعرة في ذلك بناء منهم على
اصلهم الفاسد وقد تقدم بطلانه الخامسة انه لما كان الغرض
من التكليف امتثال العبد ما كلف به وجب كون المكلف على
حال يمكن معها من الامتثال والا لما تم الغرض فيكون التكليف
عبثا فلذلك الحال ان يكون ممكن الوقوع فيدخل في ذلك ان يكون
مقدورا مطلقا والا لكان ممتنع الوقوع وان يشتمل على مفسدة
تمنع الملزم منها ومما يشتمل عليها فلا يكون ممكن الوقوع عقلا وشرعا
وان يكون المكلف قادرا على فعله عالما بما كلف به او متمكنا
من العلم وان يوقف على آله ويكون ممكنه واما الشرايط العايدة
الى المكلف حتى علمه بصفات الفعل وقدر ما يستحق عليه من الاجر
وقدرته على ايصاله وانتفاء فعل القبيح عنه والا لكان حصول الغرض
من التكليف غير متيقن قال اصل علم الباري تعالى
ان العبد لا يطيعه في التكليف الا بفعل حسن يفعله الله تعالى وجب
صدوره عنه لئلا ينقض غرضه ومثل ذلك يسمى لطفا واللطف واجب
اقول لما فرغ من الفرع الاول شرع في الفرع الثاني وهو
اللطف وعرفه المتكلمون بانه عبارة عن فعل يقرب الى الطاعة
وترك المعصية وليس له حظ في التمكن ولا يبلغ الالجاء فالفعل
المقرب جنس وقولنا وليس له حظ في التمكن خرج به القدرة



الفعل لابد وانما يمتنع مع ان وجودها مقرب ايضا وقولنا ولا يبلغ
الالجاء لان المقرب متى ادى الى الالجاء لكان منافيا للتكليف
فلا يجوز مما نعتقد له اذا تقرر هذا فاعلم ان المعتزلة والامامية رح
اتفقوا على وجوب اللطف عليه تعالى خلافا للاشاعرة والدليل
على صحة مذهبنا انه لو لم يكن يجب لزم نقض الغرض لكن نقض
الغرض قبيح ممتنع على الحكيم فيكون اللطف واجبا وهو المطلوب
واشار المصنف الى بيان الملازمة بان الباري تع اذا علم ان
العبد لا يطيع في التكليف الا بفعل حسن يفعله بهم معه تعالى
اراد تع وقوع الطاعة منهم وانتفاء المعصية منهم فلو لم يفعل ذلك
الفعل لكان ناقضا الغرض وقبيحا ولكن في الشاهد ان انسانا اذا تعلق
غرضه بحضور شخص عنده وليمة وعلم انه لا يحضر الا بنوع من الارسال
او المراسلة او التلطف بآدابه لم يفعل ذلك فانه يكون ناقضا للغرض
وهو ظاهر وقد علم من هذا التقرير ان الفعل بدون اللطف ممكن
وانما الغرض بعث داعية المكلف على امتثال الامر ثم ان اللطف قد
يكون من فعل الله تعالى فيجب عليه كما قررناه وقد يكون من فعل المكلف
كما بعثة الرسل فيجب عليه اشعاره به وايجابه عليه وقد يكون من فعل
غيرهما وذلك كتحمل الرسالة فانه لطف وليس من فعل الله تعالى
ولا من فعل المكلف فيجب عليه تع الايجاب على ذلك الغير والتعويض
لان التكليف لمصلحة الغير بدون العوض قبيح قال الفصل

الفصل الثالث في النبوة والامامة اقول اذا كان
الغرض من خلق العبيد مصلحتهم فتنبيههم على مصالحهم
ومفاسدهم مما لا يستقل عقولهم بادراكه لطف واجب وايضا
لو امكن بسبب كثرة حواسهم والالهم واختلاف دواعيهم وارا
دائهم وقوع الشر والفساد في اثناء ملاقاتهم ومعاملاتهم فتنبيههم
على كيفية معاشرتهم وحسن معاملتهم وانتظام امور معاشهم الذي
تسمى شريعة لطف ولما كان الباري تعالى غير قابل للاشارة
الحسية فتنبيههم بغير واسطة مخلوق مثلهم غير ممكن فبعثة
الرسل واجبة اقول النبوة لغة مشتقة من الانبا وهو الا
خبار ومن النبوة وهو العلو واصطلاحا رياسة عامة لشخص انساني
مويد من الله تعالى بمعجزات ربانية وعلوم الالهية مستغنيا فيها
عن واسطة بشر واختلف في وجوبها فقال اصحابنا الامامية والمعتزلة
بذلك واختلفوا الاشاعرة فيه واستدل المصنف رحمه الله على الاول
لما ثبت ان افعاله تعالى معللة بالاغراض وان الاغراض عايدة الى
عبيده وهو منحصرة فيما فيه مصلحتهم ورفع مفاسدهم وذلك
اما في احوال معاشهم او معادهم ثم تلك المصالح والمفاسد قسمان احدهما
ما يستقل عقولهم بادراكه كوجود الصانع تعالى وصفاته وحكمته وحسن
بعض الاشيا وقبح بعض وهذا قد يفتقر فيه الى التنبيه لجواز
الغفلة واستيلاء الشهوة والغضب وسلطان الهوى فيتعين العمل

في الملابس البدنية فلا يحصل المطلوب وثانيهما ما لا يستقل كثير
من المصالح المعاش والاغذية والادوية كالعبادات وكيفياتها
وهذا تفتقر ضرورة الى التنبيه عليه والتنبيه في كلا القسمين
لطف لهم وكل لطف واجب الثاني انه لما كان الانسان لا يستقل
وحده بتحصيل مهمات معاشه بل يفتقر الى مشارك ومعاون في ذلك
كان الاجتماع والملاقاة والمعاشرة ضرورية وكانت مستلزمة لوقوع
معاملة ومعاوضة ثم انه لما كان سلطان الشهوة والغضب مستوليا
على الاشخاص ومحبة كل شخص لنفسه بحسب نفس الغير ويكره الاتيان
امكن وقوع الشر والفساد بسبب ذلك في تلك المعاملة فاقتضت الحكمة
وجود سنة عادلة قانونية يرجع اليها عند وقوع التنازع والا لادى
الى وقوع الشر والفساد الى هلاك الاشخاص المستلزم ذلك لارتفاع
النوع المطلوب في الحكمة بقاؤه ثم تلك السنة المسماة شريعة لو
فرض تفويضها الى الاشخاص لاستلزم التنازع المذكور ايضا
لاختلاف الآراء والاهوى في تقريرها فوجب كونها صادرة عن الجانب
الالهي ثم انه لما لم يكن الباري تعالى قابلا للاشارة الحسية والملا
والمخاطبة وجب وجود واسطة بينه وبينهم له وجه روحاني
يتلقى الوحي الالهي ووجه اخر جسماني يخاطب به الاشخاص البشرية
وذلك هو النبي فوجود النبي لطف وركن في بقاء النوع فكان
واجبا قال اصل امتناع القبائح والاخلال

بالواجبات عن الرسل على وجه لا يخرج عن حد الاختيار لئلا ينفر
عقول الخلق عنهم ويثقون بما جاؤوا به لطف فيكون واجبا ويسمى
اللطف عصمة فالرسل معصومون **أقول** لما فرغ من
وجوب وجود النبي شرع في ذكر صفاته وقد ذكر منها وجوب
العصمة وقد اختلف الناس في ذلك فقالت الخوارج يجوز صدور
الكفر عنهم لاعتقادهم ان كل ذنب صدر عمدا كفر وجوزوا عليهم
تعمد الذنوب وقالت اصحاب الحديث وجمهور الحشوية والاشاعرة
يجوز عليهم ما عدا الكفر من المعاصي الا الكذب في اداء الرسالة
وقالت المعتزلة والزيدية يجوز الصغائر عليهم ثم اختلفوا فقال بعضهم
يجوز على سبيل السهو لا العمد لكن لعلو درجتهم لا يؤاخذون بها
وعند بعضهم يجوز على سبيل القصد لكنها تقع محبطة لكثرة
ثوابهم وعند بعضهم انما يجوز على سبيل التاويل كما اول
آدم عليه حمل النهي على النوع بارادة الشخص فيجوز غيره
من الاشخاص واتفق هؤلاء كلهم على الاختصاص بزمان النبوة
لا قبله وقال اصحابنا الامامية انهم معصومون من اول العمر
الى آخره من الذنوب صغائر وكبائر عمدا وسهوا وهو الحق
وكلام المصنف يحتمل المسالتين الاولى معنى العصمة وهو
انها لطف يمتنع معها وقوع القبائح والاخلال بالواجبات
لا على جهة الجبر بل مع بقاء الاختيار فاللطف جنس وقولنا يمتنع

الى آخره فصل يخرج به باقي الالطاف فانها تقرب معها الجور معها المخا لفة
بخلاف العصمة وقولنا لا على جهة الجبر الى آخره ليس من تمام
الحد بل هو رد على من قال ان المعصوم لا يقدر على المعصية
وهو قول ابي الحسن الاشعري وبعضهم قال انه لا يمكن من المعصية
لخاصية في نفسه وبدنه تقتضي امتناع المعصية منه والحق خلاف
ذلك اذ لو كان مغلوب الاختيار لم يستحق مدحا ولا ثوابا واللازم
كالملزوم في البطلان والملازمة ظاهرة الثانية الدليل على وجوب
عصمة الرسل انه يحصل لها اللطف وشرط في حصول اتباعهم واللطف
الذي هو شرط في الواجب واجب اما الصغرى فلانه على تقدير عدم
العصمة ينفر المطلوب والعقول عن الرسل وتحصل الاستنكاف
عن متابعتهم وايضا لم يحصل وثوق باخبارهم عن الله تع لجواز الكذب
عليهم حينئذ فلا يحصل الانقياد لهم ومع وجودها يكون الامر بخلاف
ذلك فكون العصمة لطف وهو المطلوب واما الكبرى فلانه لو لم
يجب ما يتوقف عليه الواجب لزم خروج الواجب عن كونه واجبا
وهو محال **قال مقدمة** كل مبعوث من حضرته تع الى
قوم لم يرسله بامر خارق للعادة خال عن المعارضة مقرون بالتحدي
موافق لدعواه لم يكن لهم طريق الى تصديقه ويسمى ذلك معجزة وظهور
معجزات الرسل واجب **اقول** لو قدم هذا البحث على ما قبله
كان اولى لانه شرط في اصل النبوة والعصمة شرط في الاتباع وهو في

المرتبة الثانية وفيه نظر لان الامر بالعكس لان العصمة وصف ذاتي
في النبي يجب تحققه لنحو رتبته فيكون حصول اتباعه
الذي يحصل بخلق المعجزة متأخرا ويمكن ان يقال ان وجوب المعجز شرط
متوقف على وجوبه بخلاف العصمة وبالجملة لا مشاحة في تقديرها
كان مع اتفاقهما في الترتيب اذا تقرر هذا فاعلم ان في كلام المصنف
فائدتين الاولى تعريف المعجز وهو امر خارق للعادة خال عن
المعارضة مقرون بالتحدي موافق لدعوى الذي اتى به
واما قلنا امر ولم نقل فعل ليعم الاثبات والنفي فالاثبات كالفصاحة
والنفي كسلب القدرة وبعد ذلك فهنا قيود الاول خرق العادة
فانه لو لم يكن خارقا كطلوع الشمس من المشرق لم يدل على التصديق
وخرقه للعادة قد يكون في جنسه كما قلناه وقد يكون في صفته
كفصاحة القرآن الثاني خلوه عن المعارضة فانه لو لم يخل عن المعارضة
لما كان مقدورا لم يدل على التصديق كالسحر والشعبذة الثالث
اقترانه بالتحدي اي طلب المعارضة فيخرج كرامات الاولياء والزهاد
الذي يفعله الله تعالى لدلالة على قرب محبيه وكذا ما يفعل تكذيبا
كقصة فرعون وابراهيم فانه لما جعل النار بردا وسلاما على ابراهيم قال
انا جعلتها بردا وسلاما فجاءته نار فاحرقت نصف ذقنه لا غير الرابع
مطابقته للدعوى فلو لم يطابق لم يدل على التصديق كقصة
مسيلمة لما ادعى النبي عليه الاعور فرد الله عينه فقال انا ادعو له

قد عي له وذهبت عينه الموجودة الثاني انه يجب خلق المعجز على
يد النبي صلى الله عليه لانه لما ساوى غيره من البشر في صلاحية النبوة
لم يكن الدال على النبي الا المعجز ويكون خلقه واجبا قال اصل
محمد رسول الله لانه ادعى النبوة وظهر المعجز اما الدعوى
فمعلوم بالتواتر واما المعجزات فكثيرة واظهرها القرآن لانه صلى
الله عليه تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته مع توفر دواعيهم
وفرط فصاحتهم والى الآن لم يقدر احد من الفصحاء على تركيب
كلمات على منواله فيكون معجزا فيكون محمد صلى الله عليه نبيا حقا اقول
سيدنا محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب نبي حق لانه ادعى النبوة
وظهر المعجز على يده وكل من كان كذلك كان صادقا في دعواه
والمصنف رحمه الله لم يورد الكبرى اما لظهورها او لكونها
معلومة من البحث السابق اما الصغرى فقد اشتملت على
مقدمتين الاول دعواه النبوة وهو معلوم بالتواتر المفيد العلم
ضرورة الثاني ظهور المعجز على يده وهو كثير كانشقاق القمر
ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير
والاخبار بالمغيبات وكلام الحيوانات العجم الى غير ذلك واظهرها
القرآن العربي فانه معجز تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته
والتحدي به اي طلب الاتيان بمثله فانه بلغ ما امره به في
قوله فأتوا بسورة من مثله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات الى غير

ذلك واما عجزهم فانه امرهم باتباعه فابوا بذلك فخيرهم بين الا
تيان بمثل القرآن او مناجزة القتال فاختاروا القتال الذي هو
اشق عليهم من الاتيان بمثله كان اسهل عليهم لانهم اهل الكلام
والفصاحة المفرطة فعدولهم الى الاشق مع افادة الاسهل
دليل على عجزهم اذ العاقل لا يختار ذلك مع قدرته ولعباره
هذا مع انه الى الآن لم يقدر احد من الفصحاء البلغاء على تركيب
كلمات على منواله او على ما يقاربه فيكون معجزا وذلك هو المطلوب
فائدة اختلف في جهة اعجاز القرآن فقيل صرفه بمعنى انه تعالى سلب
قدرة العرب او علومهم او دواعيهم عن الاتيان بمثله وقيل لانه
اسلوب خاص غير معهود لهم وقيل الفصاحة البالغة وقيل اشتماله
على الفصاحة والبلاغة والعلوم الشريفة وهو الحق وتحقيق ذلك في
المطولات واما الكبرى فلوجهين الاول ان المعجز لما كان من
فعل الله لغرض التصديق ولو لم تدل على صدق من ظهر على يديه
لاستلزم كذبه فكان اظهاره حينئذ تصديقا للكاذب وتصديق
الكاذب قبيح محال عقلا على الحكيم الثاني انا نعلم ضرورة ان
شخصا لو حضر بين يدي الملك فقال انا رسول هذا الملك اليكم ودليل
صدقي في دعواي رسالته ان الملك ينزل عن سريره او يضع عمامته ثم
ان الملك فعل ذلك عقيب كلام الشخص فان المخاطبين عند ذلك يضطرون
الى صدقه كذلك النبي لما ادعى النبوة وان الله تعالى يظهر على يديه

معجزة

معجزة كذا وظهر كما قاله فانا نضطر حينئذ الى تصديقه
في دعواه **قال هداية** اذا كان محمد نبيا وجب ان يكون معصوما
فكل ما جاء به مما لا يعارض العقل يجب تصديقه وان نقل عنه شيء
يعارضه لم يجز انكاره بل يتوقف فيه الى ان يظهر سره فمن بعثه النبي
فيما يتخذ للشرائع ما فيه نفعا للبرايا يجب الانقياد والامتثال لاحكا
مها
اقول في هذه الهداية فوائد الاولى انه لما ثبت نبوة سيدنا
محمد بن عبد الله صلى الله عليه وجب عصمته وكل من وجب عصمته
استحال الكذب عليه فيكون هو كذلك واذا استحال الكذب عليه وجب
تصديقه في كل ما اخبر به عن الله تعالى من الاحكام الشرعية
والاخبار عن القرون الماضية وعن الاحوال الآتية مثل يوم القيمة
وغير ذلك الثاني انه ما ورد عنه صلعم اما ان يكون موافقا للعقل او
مخالفه والاول يجب تصديقه لتعاضد العقل بالنقل ثم هذا الموافق
قسمان احدهما حكم العقل بوجوده وثانيهما حكم العقل بجواز طرفيه
السلب والايجاب بحيث لم يحكم بامتناعه وعلى التقديرين يجب تصديقه
في ذلك كله والثاني وهو المخالف للعقل فنقول اذا تعارض العقل والنقل
فلا يجوز العمل بهما والا لزم الجمع بين النقيضين ولا ترك العمل بهما والا
لارتفع النقيضين ولا العمل بالنقل واطراح العقل والا لزم اطراح
النقل ايضا لان العقل اصل للنقل لانه لا سبيل على قول الرسول
الناس صدقه بالعقل فيكون اصلا له فلم يبق الا العكس وهو العمل
بالعقل واما النقل فلا يطرح بل للعلماء في ذلك مذهبان احدهما

ان يتوقف فيه الى ان يظهر تفسيره او تفويض علمه الى الله تعالى
وثانيها ان يأول تأويلا لا ينكره العقل كقوله يد الله فوق ايديهم
فان العقل يمنع ظاهر اليد لامتناع الجارحة عليه تعالى والعرف
النقل صحح حملنا اليد على القدرة وذلك لا ينكره العقل الثالث
ان شريعة نبينا محمد صلعم ناسخة لجميع ما تقدمها من الشرائع والنسخ
رفع حكم شرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولا الثاني
لثبت الاول وذلك جائز عقلا لان الاحكام شرعت لمصالح العبيد و
المصلحة تتغير بتغير الحكم التابع لها كالمريض الذي تتغير حالته
بحسب تغاير الامراض المعترضة عليه وواقع نقلا فان الشرائع تشتمل
على اقسام كثيرة فيها ناسخ ومنسوخ هذا ووجدنا في التوراة
احكاما كثيرة دخلها النسخ يطول الكلام بذكرها فبطل قول اليهود
لعنهم الله بعدم جوازه ومع ذلك لما ثبتت نبوة نبينا محمد عليه السلام بالادلة
المذكورة ولا شك ان ذلك مستلزم لنسخ جميع ما تقدمها فيكون
كذلك وهو المطلوب الرابع ان شريعة نبينا محمد عليه السلام باقية ببقاء
الدنيا لا يتطرق النسخ الى حلها الشريعة عندها لقوله تع وخاتم النبيين
ولقوله عليه السلام لا نبي بعدي ولاجماع المسلمين على ذلك الخامس انه يجب
الانقياد والامتثال لشريعته عليه السلام لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما وذلك عام بالنسبة لكل الاشخاص الانسانية لقوله
تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا **قال**

أصل لما امكن وقوع الشر والفساد وارتكاب المعاصي من الخلق
وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر آمر بالمعروف ناه عن المنكر مبين
لما خفي على الامة من غوامض الشرع منفذ لاحكامه ليكونوا اقرب
الى الصلاح وابعد من الفساد ويأمنوا من وقوع الفتن والفساد
فكان وجوده لطفا وقد بينا ان اللطف واجب على الله تعالى وهذا
اللطف يسمى الامامة **أقول** لما فرغ من بحث النبوة شرع في بحث
الامامة ولما كان التصديق بالشيء مسبوق بتصوره وجب تعريف
الامامة اولا ثم النظر في احكامها فنقول الامامة رياسة عامة في
امور الدين والدنيا لشخص انساني على وجه التبع والخلافة والرياسة
جنس قريب لها وتقييدها بالعموم فصل يخرج رياسة القضاة
والنواب في بلد خاص وقولنا في امور الدين يخرج ملك عمت
رياسته الدنيا خاصة وقولنا الدنيا يخرج من رياسة العلماء وقولنا
لشخص انساني التنبيه فيه للتوحيد وفيه اشارة الى وجوب
وحدة الامام في كل عصر وانه شخص معهود معين لا اي شخص كان
وقولنا على جهة التبع والخلافة يخرج النبوة فانها ايضا رياسة عامة
على الوجه المذكور فلا بد من فصل يخرجها فاذا تقرر هذا فاعلم ان
الناس اختلفوا في نصب الامام فانكره بعض الخوارج وقال بوجوبها
اكثر الناس ثم اختلف القائلون بوجوبها في انه هل هو عقلي
او سمعي فقالت الاشاعرة واكثر المعتزلة بالثاني وقال ابو الحسين

البصرية والكعبي والجاحظ واصحابنا اما الاول لكن اصحابنا قالوا
على الله اي يجب في حكمته تعالى نصب رئيس لنا والبلخي قالوا
على الخلق اي يجب على الخلق نصب رئيس لرفع الضرر عنهم و
الدليل على مذهب اصحابنا ان نصب الامام لطف على المكلفين
واللطف واجب على الله فنصب الامام واجب على الله اما الكبرى
فقد تقدمت واما الصغرى فلوجهين الاول انه لما استولى
سلطان الشهوة والغضب على المكلفين ومحبة كل منهم لحصول
مراده وكراهته لفواته وميل الطباع الى الظلم ونفورها عن الانصاف
امكن وقوع الشر والفساد بينهم واستولى بعضهم على بعض ووقع
الهرج والمرج المؤديان الى هلاكهم وقد علم كل عاقل نزع
الهوى على قلبه ضروريا انه متى كان رئيس مطاع امر بالمعروف
ناه عن المنكر اخذ على ايدي الخلق حاسم لجرأة الطغاة ارتدع
ذلك الشر والفساد فهو الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
وذلك هو المراد باللطف كما مر فيجب وجوده في الجملة وهو المطلوب
الثاني انه تقدم وجوب وجود شريعة قائمة بالعدل بين الخلق
في سائر ما يحتاجون اليه فظاهر بين ان الكتاب العزيز غير
مشتمل على كل حكم جزئي يحتاج اليه وكذلك متواتر السنة فيجب
وجود شخص حافظ لجزئيات الشرع والاحكام مبين لغوامض الشرع
قائم مقام صاحب تلك الشريعة المتكفل بتبيانها وذلك هو الامام

فيكون وجوده لطفا وهو المطلوب وههنا ايرادات كثيرة وجوابها
ذكرناها في كتاب اللوامع فمن ارادها فليقف عليها قال
لما كان علة الحاجة الى الامام عدم عصمة الخلق فيجب ان يكون الامام
معصوما والا لم يحصل غرض الحكيم اقول اختلف الناس في
وجوب عصمة الامام فنفاه الكل الا اصحابنا واستدل المصنف
على وجوب ان العلة الموجبة لنصب الامام هي جواز الخطا على المكلفين
لانه لو فرض عدم ذلك لما كان الوجوب حاصلا فاذا فرض الامام
جائز الخطا وجب نصب رئيس له والكلام في الثاني كالكلام في الاول
فيلزم وجود ائمة غير متناهية وهو باطل لازم من جواز الخطا
على الامام فلا يكون جائز الخطا وذلك هو المراد بالعصمة فيكون العصمة
واجبة وهو المطلوب قال اصل لما كان عصمة الامام
غير مؤدية الى الجاء الخلق الى الصلاح امكن وقوع الفتنة والفساد
بسبب كثرة الائمة فيكون الامام واحدا في سائر الاقطار ويعين
نوابه فيها اقول الاكثر على انه لا يجوز تعدد الائمة في
زمان واحد خلافا للزيدية فانهم جوزوا قيام امامين في عصر
واحد في قطرين متباعدين اذا استجمعا للشرائط الامامة
والحق خلافه لان وجود الامام نفسه غير ملجئ للخلق على دفع
الفساد لما سبق في تعريف اللطف لانه لا يبلغ الالجاء ووقوع
الفتنة والفساد مع وجوده فلو تعدد لزم نقيض الغرض من نصبه
او لو اجتمع في زمان واحد امامان وقع بعض طائفة احدهما

وبعضهم الى الآخر والفرض ان كلا منهما يجوز له عقد الامامة لنفسه
فيقبل مخالفته ويقع الفساد وايضا لو جاز قيام امامين في زمان
لزم المحال لكونهما معصومين فلا اولوية لاتباع احدهما دون
الآخر فاما ان يتبعا معا وهو محال لجواز اختلافهما او يتبع احدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا يتبعا وهو باطل لوجوب وجود الرئيس
المتبع لوجوب اتباعه ان قيل اذا كان واحدا فكيف يكون
حاله مع المكلفين ببعيد البلاد قلنا يستعين بنوابه على
البلاد او امراءه ونواهيه **قال هداية** لما كانت
العصمة امرا خفيا لا يطلع عليه الا علام الغيوب لم يكن للخلق
طريق الى معرفة المعصوم فيجب ان يكون منصوصا عليه اما من
قبل الله تعالى او من قبل نبي او امام قبله **اقول** اختلف الناس
في الطريق الى معرفة الامام بعد اتفاقهم على ان النص واجب
من الله ومن النبي او امام طريق ذلك فقال اهل السنة يحصل ايضا
بالبيعة والاختيار وقالت الزيدية بالقيام والدعوة فعندهم الرابط
حسنة العلم باحكام الشرع والزهد والشجاعة والقيام والدعوة
ويكون من ولد الحسين عليه السلام وقال اصحابنا لا يحصل الا بالنص لا غير
وذلك لان العصمة شرط في الامام كما تقدم وهي امر خفي لا يطلع
عليه الا علام الغيوب وانما قلنا ذلك لان اصطلاح الظاهر غير
كاف في العصمة بل لا يوضح ذلك من صلاح الباطن لان العالم
في غيبة الدنيا والسمعة والنفاق فلولا النص على العصمة لم

يكن لنا طريق الى معرفتها ثم النص قد يكون من الله وهو قسمان
احدهما قول وهو اللفظ الدال على المراد دلالة ظاهرة بذاته وهو
الجلي او لا بذاته بل مع ضم مقدمة اخرى او مقدمات وهو الخفي
وثانيهما فعل وهو خلق المعجز على يده عقيب الدعوى وقد يكون
من الرسول عليه السلام او من امام قبله وهو قول ينقسم الى القسمين الذين
ذكرناهما وفعلا كافعال وسمي اسما او ظاهرا بالدلالة على المعنى
قال هداية لما ثبت ان العقل لم يخل من معصوم
فكل امر اتفق عليه الامة في عصر ما لا يخالف العقل كان
حقا فاجماع الامة حق **اقول** انما ذكر المصنف هذه المسألة
هنا لانها احد متعلقات الدليل الاول واجماع الامة عبارة عن اتفاق
العلماء من امة محمد صلعم وآله على امر من الامور ولم يخالف في
كونه حجة الا النظام واستدل الجمهور على حجيته بقوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على خطأ واما اصحابنا فلما كان الامام واجب الوجود
في كل عصر وهو واجب العصمة وسيد العلماء فاذا فرض اتفاق العلماء
كلهم في اي عصر كان فان قوله داخل في قولهم فيكون ذلك الاجماع
حقا لاستحالة الخطأ على الامام وقيل دليل حجة الاجماع هو قوله عليه وعلم
ان الامر المجمع عليه يجب ان لا يكون مخالفا للعقل وانه لو خالفه
وجب المصير الى الدليل العقلي **قال اصل** لما ثبت عصمة الامام
ولم يثبت العصمة في غير الائمة الاثني عشر باتفاق الخصم ثبت

امامتهم بعضهم ببعض فتجب امامتهم على كل واحد اقول لما
وقع من شرائط الامام شرع في تعيين الائمة وهم الاثنى عشر عليهم
السلام علي والحسن والحسين وعلي ابنه ومحمد وجعفر وموسى
وعلي ومحمد وعلي والحسن والخلف الحجة محمد بن الحسن صلوات
الله عليهم اجمعين وتقرير الدليل ان نقول كلما وجب كون
الامام معصوما كان هولاء عليهم السلام هم الائمة لكن المقدم
حق فالتالي مثله اما حقية المقدم فقد تقدم الدلالة عليها
واما بيان الشرطية فلانه لولاه لزم خرق الاجماع وهو باطل
كما تقدم وذلك لان القائل قائلان واما مشترط العصمة فالائمة
هولاء او غير مشترط فالائمة غيرهم فالقول بوجوب العصمة
لم يقل به احد فيكون خارقا للاجماع فيكون باطلا وهو المطلوب
واعلم ان المصنف رحمه الله اقتصر من الادلة على هذا الدليل وهنا
ادلة اخرى نشير الى بعضها الاول قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد اما من علمت
عصمتهم اولا والثاني باطل والا لزم الامر بطاعة من يجوز الخطا
امرا مطلقا وهو قبيح لا يصدر من الحكيم فالاول هو المراد وكل من قال
بذلك قال هم المعصومون ويؤيده حديث الانصاري عن النبي عليه لما
سأله عن اولي الامر فقال عليه السلام هم خلفائي يا جابر اولهم علي
ابن ابي طالب ثم الحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين عليهم

الثاني قوله تعالى وكونوا مع الصادقين وتقريره كما تقدم الثالث
ان كل واحد منهم ادعى الامامة وظهر المعجز على يده وكل من
كان كذلك فهو امام والكبرى سبق بيانها في النبوة واما الصغرى
فقد تواترت الامامية بنقل خوارقها الرابع نقلت الامامية
تواتر النص الجلي على علي عليه من النبي صلعم واله كقوله هذا
خليفتي عليكم وقوله انت ولي كل مومن ومومنة بعدي وقوله
سلموا على علي بامرة المومنين ونص علي عليه على الحسن والحسين
ونص كل واحد من الباقين على من بعده فيكونوا ائمة وهو المطلوب ب
الخامس نقل الجمهور عن جابر بن سمرة عن النبي صلى الله عليه واله
قال يكون لي من بعدي اثنى عشر خليفة كلهم من قريش ونقل مسروق
عن ابن مسعود انه قال لما ساله سائل هل عهد اليكم نبيكم كم
يكون بعده خليفة قال نعم اثنى عشر عدد نقباء بني اسرائيل وكل
من قال باثنى عشر بهذا العدد قال هم الائمة السادس روى
سلمان الفارسي عن النبي صلعم انه قال للحسين عليه ابني هذا امام
ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم السابع ورد في
التوراة ان الله تع قال لابراهيم عليه السلام قد اجبت دعاك في اسماعيل
وعظمته جدا جدا وسيلد اثنى عشر عظيما الثامن قوله تعالى واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المومنين والمهاجرين
ووجه الدلالة انهم اقرب الى النبي صلى الله عليه من كل من ادعى

الامامه وكل من كان كذلك كانوا ائمه وهو المطلوب اما الصغرى
فظاهره ان ملك العباس واولاده اوثق قلنا ممنوع اذ هو عم من
الاب بجملة وعلي عليه ابن عم من الابوين سلمنا لكنه خرج بالدليل
المشروط بالعصمه والافضليه والحسنان ابنا رسول الله ولحرمه
نكاح بناتهم عليه فيكونوا اقرب واما الكبرى فللايه لانه اولي به اولي
الارحام اما في كل ما للرجل ان يتصرف فيه او بعضه فان كان الاول
لزم الاستدلال ولانه رسول الله البهم وصيته للعموم وان كان الثاني
فالبعض اما الولايه او غيرها و الثاني باطل لعدم القرينه فيكون
الولايه لدلالة قوله تعالى النبي اولى بالمومنين من انفسهم وولايه
النبي صلى الله عليه هي المقصود من الاستدلال لا الناسخ تواتر عن النبي
صلعم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض ما ان تمسكتم بهم لن تضلوا ابدا قلت هذان
الوجهان يعمان كل اهل البيت وهو قول الزيديه قلت ممنوع فان
اشتراط العصمه يخرج ما عداهم حصرا وقد جعل التمسك بهما مانعا
من الضلال وذلك لا يتم الا فيمن تحققت عصمته وكل من قال به قال
ان المراد الاثنى عشر قال ـــ هدايه سبب حرمان الخلق امام
الزمان ليس من الله لانه لا يخالف مقتضى حكمته ولا من الامام لعصمته
فيكون من رعيته وما لم يزل سبب الغيبة لم يظهر والحجه بعد ازاحه
العله وكشف الحق متعينة لله تع على الخلق والاستبعاد في طول عمره مع

ثبوت امكانه ووقوعه في غيره جهل محض اقول ـــ لما اعتقد
اصحابنا وجوب الامامه في كل زمان وتواتر نقلهم لحصر الامامه في
الاثنى عشر وان الثاني عشر قد ولد وانه شاهده جماعه منهم
تقيد قولهم العلم بنص الله على غيبته عليه وانهم نقلوا عنه مسايل وفتا وي
وكان له نواب يقيد الامور منهم عنه عليه ثم انه غاب بعد ذلك واستتر
وانقطعت تلك المسافره والمشاهده له عليه السلام فوجهت اليهم الخصم
الطعن اولا في تسليم تلك القاعده الموجبه لوجود الامام في كل
وقت بانه غير ظاهر بالاتفاق ولا ناه ولا امر وثانيا بعد تسليم
تلك القاعده السوال عن علة الغيبه او العيب والقبح عندهم منقولا
عن الحكيم تعالى وبالثالث امكان بقا شخص هذه المده الطويله وله
هذا العمر الخارج عن العاده فاجاب اصحابنا اما عن الاول فمنع
الحرام تلك القاعده وانما يتم ذلك لو لم يقل بوجوده ولا دونه منابا هدنه
فقولكم بانه غير ظاهر ولا امر ولا ناه قلنا ذلك غير قادح فان نفس
وجوده لطف وتصرفه لطف اخر واللطفيه حاصله حال ظهوره
وغيبته واما الشبهه التي تعتقد ثبات كحال النبي عليه واستتاره
في الغار وحال غيبه جماعه من الانبيا عن امتهم واما عن الثاني
فاجاب المصنف وجماعه بانه ليس من الله لحكمته ولا من الامام
لعصمته بل من الرعيه لشده اخافتهم وعدم قبولهم وادعائهم فاذا
كان كذلك يكون الغيبه حاصله ما دامت العله حاصله وانما يكون الحجه

بعد ازالة السبب المانع من الظهور ولتجانب عنهم بان السبب غير معلوم
لنا اذ لا يجب علينا معرفة علة خلق كل شي كمعرفة علة خلق الحيات
والعقارب وغيرهما تفصيلا لكن الاجمال بان الحكيم لا يفعل الا لغرض
صحيح وحينئذ جاز ان يكون ذلك لمصلحة استاثر الله بعلمها وفي قول
المصنف وكشف الحقيقة لله اشارة الى الجواب بما ذكرناه واما عن الثالث
بانه ممكن والله تعالى قادر مختار فدفعه جهل محض ومكابرة لصريح
العقل وخروج عن الملة هذا انه قد وجدنا اضعاف عمره اما في حق
الاشقيا فكالسامري والدجال واما في حق السعدا فكنوح والخضر عليهم السلام
قال مصنفه لما كانت الانبيا والائمة يحتاج اليهم الامة للتعليم
والتاديب وجب ان يكونوا اعلم واشجع ولما كانوا معصومين وجب
ان يكونوا اقرب الى الله تع ولما كان الامام من رعية النبي عليه وجب ان
يكون نسبته في الفضل الى الامام كنسبة الامام الى الرعية اقول
ههنا في الشرح مسايل الاولى يجب ان تكون الانبيا والائمة افضل من
كل واحد من الامة والمراد بالافضلية ان يكون اجمع لخصايص الكمال
كما وكيفا وانما قلنا ذلك لان العلة الموجبة رياستهم نقص الرعية واحتياجهم
الى التعليم والتاديب فلو لم يكن المحتاج اليهم افضل لما تحقق معنى
حيثية الاحتياج اليهم لكن الغرض خلاف ذلك فيدخل في وجوب
كونهم افضل من رعاياهم ان يكونوا اعلم واشجع واكرم الى غير
ذلك من الخصايص الثاني انه يجب كونهم اقرب الى الله تع بمعنى انهم

اكثر ثوابا ومعنى انهم اكثر حظوة عنده بزيادة التجليل لهم او
معنى انهم اكثر استحقاقا للتعظيم والتبجيل ولا شك ان هذه المعاني
كلها لازمة معلومة لانه كلها للقيام بكمال الطاعات واجتناب القبيحات
الذي هو التقوى لقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم اذا عرفت
هذا فاعلم انه لما وجبت عصمة الانبيا والائمة عليهم السلام وجب
حصولهم على كمال الطاعات واجتناب كل القبيحات فلا جرم كانوا اقرب
بالمعاني المذكورة الثالث انه تقدم وجوب كون الامام افضل
من رعيته كما قلناه من الاحتياج اليه ولانه لولاه لكان اما مساويا
فلزم الترجيح بلا مرجح او مفضولا وهو قبيح عقلا وشرعا لقوله تع افمن
يهدي الى الحق احق ان يتبع الاية اذا عرفت هذا فالامام لما
كان من رعية النبي عليه لانه محتاج اليه في التكميل وجب كون النبي
افضل منه لما قلناه هنا وتقريره كلام المصنف رحمه الله ابين فيه
عظم منصب الامامة كما نراه لا كما اجابه بعضهم حتى قال ان
عليا عليه نفس النبي عليه لقوله تعالى وانفسنا وانفسكم في اية المباهلة
واذا كان نفسه لا يكون نسبته اليه كنسبة الرعية في النقص
قلنا كونه نفسا وكنفسه لا يمنع من احتياجه اليه في تحصيل الكمالات
العلمية والعملية الذي هو مرادنا بان النبي افضل منه بذلك الاعتبار
ومن تفحص كلام علي عليه ظهر له حقيقة ما ذكرناه كقوله وقد قيل
له لقد اوتيت علم الغيب فقال ليس ذلك بعلم غيب انما هو

علم علمه الله نبيه ثم علمنيه وكقوله في وصف حاله مع النبي صلى الله عليه
واله يرفع كل يوم علما من اخلاقه الى غير ذلك والحكم الفاصل بينهما
ما حكاه علي عليه انه قال له يا علي انك تسمع ما اسمع وترى ما ارى الا
لكنك لست نبي وانما انت وزير واعلم ان كلام المصنف الذي
قررناه يتوجه في امام نسبته الى نبي سابق عليه واما بالنسبة الى
غير نبي سابق عليه فلا فان الانبيا عليهم السلام بان نسبتهم الى اي نبي
كان نسبة رعيته اليه حتى يكون علي ابن ابي طالب نسبته الى
احاد انبياء بني اسرائيل كذلك كلا وحاشا بل عند جماعة من اصحابنا
ان ائمتنا عليهم السلام افضل من جميع الانبيا عدا محمد صلى الله عليه
واله وعند بعضهم الا اولي العزم منهم وتوقف شيخنا المفيد في ذلك
والحق عندي انه عليه افضل من كل احد الا رسول الله وباقي الائمة
منهم افضل ممن عدا اولي العزم واما اولي العزم فعندي في ذلك
توقف والله سبحانه اعلم **قال الفصل** الرابع في
المعاد ان الله تعالى خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة والارادة
والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار بيده وكلفه تكاليف شاقة و
خصه بالالطاف الخفية والجلية لغرض عايد اليهم وليس ذلك الا
نوع كمال لا يحصل الا بالكسب اذ لو امكن بلا واسطة كلفهم عليه ابتدا
ولما كانت الدنيا هي دار التكليف وهي دار الكسب يعمر الانسان فيها
مدة يمكن تحصيل كماله فيها ثم يحول الى دار الجزا وسمي دار الاخرة

اقول

اقول المعاد مفعل مشتق من العود وصيغة مفعل للزمان
والمكان اي زمان العود ومكانه والمراد به ههنا هو الوجود الثاني
للابدان وعود النفوس اليها بعد مفارقتها اذا تقرر هذا فاعلم ان
الله تعالى خلق الانسان في احسن تقويم كما حكاه في كتابه الكريم وعدل
مزاجه بحسب ما يقتضيه نوعه للافعال المطلوبة منه واراده بعد
تعديل اركانه بان افاض النفس الناطقة وتعلقها ببدنه وجعل
لها تصرفا في ذلك البدن وتدبيره ووهبه قوى مختلفة بعضها
مدركة والى محركة اما المدركة فاما للكليات وهي القوى العقلية
المحصلة للعلوم واما للجزئيات فاما ظاهرة وهي السمع والبصر والشم والذوق
واللمس واما باطنة وهي خمس ايضا الحس المشترك والحافظة والمفكرة
والخيال والوهم واما ان تبعث على جلب النفع وهي الشهوية او على دفع
الضرر وهي الغضبية واما فاعلة وهي القدرة التي تفعل بانضمام الارادة
اليها والطبيعية اما غاذية او مولدة ولخدمها قوى اربع الاول الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة فتبارك الله احسن الخالقين ثم انه جعل
زمام الاختيار بيده ولم يحصل فرق العتاق بينه لكثيرة من الحيوانات
بل كلفه تكاليف شاقة وخصه بالطاف خفية كالعقل الذي يعلم به حسن
الافعال وقبحها وجلية كبعث الرسل ونصب الائمة ثم انه لما استحال
على الفاعل الحكيم العبث وفعل القبيح وجب ان يكون ذلك لخلق
الانسان لغرض لا يعود الى الفاعل الحكيم لاستغنائه وكماله فوجب
عوده الى هذا الانسان وليس مقصوده لاستحالة ذلك على الحكيم

فيكون مصلحة وليست الانوع كمال هو المنافع الدائمة المعارفة للتعظيم
والتبجيل من اعظم من ذلك وهو الفوز برضوانه تعالى كما قال ور
ضوان من الله اكبر لكن ذلك لا يحصل الا بالكسب لان الفعل الصريح يحصل
الرضوان والتعظيم لغير مستحقه ولو امكن حصوله من دونه لخلقه
عليه ابتدا فكان توسط التكليف عبثا تعالى الحكيم عنه فاذا المقصود
باللذات الفوز بتلك السعادة والحصول على ذلك الرضوان المنتج ذلك
بالكسب فيكون لذلك الانسان حالتان احدهما الكسب وهي دار الدنيا
وثانيهما الجزاء وهي الدار الاخرة المعبر عنها بالمعاد كما يعبر عن الاول
بدار التكليف قال مقدمة الذي يشير اليه الانسان حال قوله
انا لو كان عرضا لاحتاج الى محل يتصف به لكن لا يتصف بالانسان
شيء بالضرورة بل يتصف هو باوصاف غيره فيكون جوهرا ولو كان
هذا البدن او شيء من جوارحه لم يتصف بالعلم لكنه يتصف به
بالضرورة فيكون جوهرا عالما والبدن وسائر الجوارح آلة ونحن
نسميه ههنا الروح اقول لما كان المعاد هو الوجود الثاني
للانسان افتقر الى معرفة الانسان واختلف الناس فيه اختلافا
لا يكاد ينضبط لكن حاصله يرجع الى انه اما جوهر او اما عرض والجوهر اما جسماني
او روحاني فالاقسام ثلاثة الاول ان يكون عرضا فقيل هو المزاج
المعتدل وقيل هو الحياة وقيل هو تخطيط الاعضاء وتشكل البدن
الثاني ان يكون جسما او جسمانيا فقيل الهيكل المحسوس وقيل الاخلاط
الاربعة وقيل العناصر الاربعة وكل ذهب اليه قوم وقال النظام جسم

لطيف داخل البدن وقال الراوندي جزء لا يتجزى في القلب
وقيل انه الروح وهو جسم مركب من بخارية الاخلاط والمحققون
من المتكلمين قالوا اجزاء اصلية في البدن باقية من اول العمر
الى اخره لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وهو الاقرب
الثالث ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو المعبر عنه بالروح وهو
قول الحكماء وبعض المعتزلة وبعض الامامية واختاره المصنف واستدل
على ابطال القسمين الاولين ليثبت مطلوبه اما الاول فلان
العرض فاقر لغيره محتاج الى محل يقوم به ويكون ذلك المحل موصوفا
باوصاف مغايرة له فلا يكون عرضا وهو المطلوب واما الثاني
وهو ان يكون جسما او جسمانيا كهذا البدن او شيء من اجزائه فا
ستدل عليه بقوله بان الانسان موصوفا بالعلم ولا شيء من هذا
البدن واجزائه بموصوف بالعلم فلا يكون هذا البدن ولا شيء
من اجزائه اما الصغرى فظاهرة ولانه انما كان انسانا بادراك
الكليات لا بادراك الجزئيات لانه ما من حيوان الا ويشاركه في
ادراك المحسوسات واما ادراك العلوم الكلية فبه يمتاز عن باقي
الحيوانات واما الكبرى فلوجهين الاول ان العلم حصول صورة
المعلوم في العالم فاذا حصل صورة الكلي في الجسم او جزء منه لزم ان
يكون الكلي جزئيا لان جزئية المحل تستلزم جزئية الحال فيه الثاني ان
الانسان يعلم البسيط كالنقطة والوحدة فيكون علمه ايضا بسيطا

لوجوب مطابقة العلم للمعلوم واذا كان العلم بالبسيط بسيطا
وجب ان يكون محله ايضا بسيطا لاستحالة حلول البسيط في المركب ولا
شي من هذا البدن اجزاؤه بسيطا فلا يكون عالما به فلا يكون انسانا
وهو المطلوب وهذا التقرير مبني على ان العلم حصول صورة المعلوم في
العالم والخصم ان يمنع من ذلك فيقول لم لا يجوز ان يكون اضافة بين العالم
والمعلوم بسبب القوة الغريزية التي في القلب المسماة بالعقل وحينئذ
جاز ان يكون العالم بالكلي والبسيط هذا البدن او شي منه وايضا
مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى والخصم لا يثبته قوله ويكون
جوهرا عالما لما بطل كونه عرضا وهذا البدن او شي منه وان ذلك
فهو عنده جوهر مجرد عالم متعلق بهذا البدن تعلق التدبير
وهذا البدن واجزاؤه الات له يتصرف في افعاله ونسمي ذلك الجوهر
بالروح قالوا واليه الاشارة بقوله تعالى ويسالونك عن الروح قل الروح
من امر ربي قال مقدمه جمع اجزاء بدن الميت بالنصا
مثل ما كان واعادة روحه المدبرة اليه يسمى حشر الاجسام وهو
ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات وعالم بها والجسم قابل للتاليف فيكون
قادرا عليه اقول حشر الاجساد هو عبارة عن جمع اجزاء البدن بعد تفرقها
وتاليفها على النحو الذي كانت عليه وخلق الاعراض التي تشاكله فيه واعادة تعلق
الروح به كما كانت اولا ولا شك في امكان ذلك والا لما وجد اولا وهذا الامكان
موقوف على مقدمتين احدهما كونه قادرا وثانيهما كونه عالما بالجزئيات

لتعين الجزء المعين وقد تقدم بيان ذلك كله ويكون في الامكان موقوف على
على هذين المقدمتين لم يذكر المعاد الجسماني في موضع من القران
الا وارد فيه بذكرها كما في قوله وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل
خلق عليم قال افضل الانبيا كلهم اخبروا بحشر الاجساد
وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا لعصمتهم والجنة والنار المحسوستان
كما وعد به حق ايضا لان المستحقين المكلفين حقوقهم من الثواب والعقاب
وكذلك عذاب القبر والصراط والكتب وانطاق الجوارح
وغيرهما مما اخبر به حق لامكانها واخبار الصادق بها اقول
في هذا الاصل مسائل الاولى وجوب حشر الاجساد لانه قد تقدم بيان
امكانه لا عاده وقوعه الا بسمع خارجي ودليل الوجوب به ان الانبيا
عليهم السلام اخبروا بوقوعه وكل ما كان كذلك فهو واجب الوقوع
اما الصغرى فظاهر لمن نظر في الكتب الالهية لتواتر النقل عنهم به
خصوصا كتابه العزيز واما الكبرى فلعصمتهم الدافعة للكذب عنهم هذا
مع ان ذلك موافق للمصلحة الكلية كما تقدم تقريره من الغرض في خلق
الانسان الثاني يجب اعتقاد وجوب الجنة والنار المحسوستين لدلالة
القران على ذلك كقوله في الجنة اعدت للمتقين والاعداد يستلزم الوجود
قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم القيمة وايضا المستحقين
المكلفين حقوقهم من الثواب والعقاب وانما هو فيهما المحسوستين

ليدوم بين لكن تأويل منكر المعاد الجسماني بحمل الوعد والوعيد على
الروحاني وهو باطل لانا نعلم ضرورة من دين محمد عليه انه كان يقول
بالمعاد الجسماني وبالجنة والنار وبما فيهما من المأكل والمشرب والمنكح
فلهذا انكار ذلك خروج عن الملة الثالث يجب اعتقاد هذه الامور
وهي عذاب القبر ونعيمه والحساب والصراط والكتب وانطاق الجوارح
وكيفيات النعيم والجحيم وغير ذلك لانها امور ممكنة موافقة للمصلحة
واللطفية والصادق عليه المعصوم اخبر بها وكلما كان كذلك فهو حق

قال **هداية** اعادة المعدوم محال والالزم تخلل العدم في
وجود واحد فيكون الواحد اثنين ولما كان حشر الاجساد حقا وجب
ان لا يعدم اجزاء الابدان المكلفين وارواحهم بل يبدل التاليف والمزاج
والفناء المشار اليه كناية عنه **أقول** في هذه الهداية مسئلتان
الاولى اختلف الناس في ان الشيء اذا عدم عدما محضا وصار نفيا
صرفا فهل يمكن اعادته بعينه وبشخصه ام لا بل يوجد مثله الاشاعرة
والمتبرون من المعتزلة بالاول وقالت الحكماء وابو الحسين البصري والمصنف
بالثاني وبعض الناس ادعى الضرورة على استحالة اعادته والمصنف استدل
بانه لو امكن لزم تخلل العدم بين الشيء ووجوده ونفسه واللازم كالملزوم
في البطلان بيان الملازمة ان الموجود في الزمن الاول لو عدم في الزمن
الثاني بين الوجود ونفسه وان كان غيره لم يكن المعاد عين المبتدى
بل مثله فقل فيه نظر لجواز ان يكون الوجود الثاني غير الاول بالماهية

والظاهر ان مرادهم باعادته هو وجوده ثانيا بوجود مماثل للاول وفيه
فصل والحق ان يقال ان اريد باعادة المعدوم اعادة كل وجوده ثانيا مع
وجود لوازمه وعوارضه المشخصة وغيرها تم الدليل وان اريد لا
بعينه المشخصة لم يتم لما قلناه هذا كله اذا قلنا بان الوجود زائد
على الماهية اما اذا قلنا الوجود نفس الماهية فالدليل تام احتج
المجوزون بانه لو امتنع لكان اما لذاته فلا يوجد اصلا لا امرا ولا
ثانيا وان كان لغيره جاز زوال ذلك الغير فيجوز وجوده حينئذ نظرا
الى ذاته اجيب بانه ممتنع لامر لازم للماهية وهو كون الوجود بعد
العدم ولا شك في لزومه فامتناعه لامر هو لازم لا يقتضي امتناعه
مطلقا الثاني المصنف لما كان مذهبه ان المعدوم يستحيل اعادته
بعينه وكذا ابو الحسين البصري لزمهما ان يقولا ان اجزاء الابدان المكلفين
وارواحهم لا يجوز عدمها لانه لو عدمت لوجد مثلها وكان الثواب
والعقاب يصلان الى غير المستحق فلذلك فسر المصنف العدم بتفريق
الاجزاء وتبديل التاليف والمزاج كما في قصة ابراهيم عليه لما سال ربه ان
يريه كيف يحيي الموتى امره بان ياخذ اربعة اطيار ويفرق اجزاءها والقصة
مشهورة وفيها اشارة الى ان الاعادة بتاليف الاجزاء بعد تفريقها وقوله
والفناء المشار اليه كناية عنه جواب سؤال مقدر تقريره ان يحمل الاعدام
على التفريق مخالف لظاهر قوله تعالى كل من عليها فان كل شيء هالك الا وجهه
فان التفريق لا يسمى فناء ولا هلاكا اجاب بالحمل على التفريق جمعا بين الدليل

للمعقول الدال على عدم اعادة المعدوم ووجوب ايصال الحق الى مستحقه
وبعد صحة النقل ولا استبعاد في ذلك بانه قد يقال لغير المتشخص به معدوم
هنالك قال شبهة قالت الفلاسفة حشر الاجساد محال لان كل
حيوان اعتدل مزاجه واستعد استحق فيضان النفس من العقل الفعال
فلو اتصفت اجزاء بدن الميت بالمزاج لاستحق نفسا من العقل واعيد
اليه نفسه الاولى على قولكم فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال
ونحن لما ابطلنا الفاعل المختار وابطلنا قواعدهم لم نحتج الى جواب هذه
الهذيانات اقول هذه الشبهة موقوفة على حكاية قول
الفلاسفة في هذا الباب فنقول ذهب ارسطو الى ان النفس
حادثة صادرة عن العقل الفعال وهو العاشر وقد تقدم حكاية قولهم في
كيفية صدور الموجودات عن الباري تعالى بناء منهم على ان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد وحدوث النفس مشروط باعتدال المزاج
والمزاج كيفية حاصلة من تفاعل العناصر بعضها في بعض بان تفعل
كيفية احدهما في مادة الاخرى فيتكسر سورة كيفيتها وقال ايضا با
ستحالة اجتماع نفسين على بدن واحد وهو ضروري فان كل واحد
يجد نفسه واحدة وايضا لو اجتمع على بدن نفسان لزم وجود الاثنين
فيكون الذات ذاتين وهو محال اذا تقرر هذا فلو وقعت الاعادة كما
ذكره من الجمع من المتفرق فلابد يحصل من اعتدال المزاج واذا اعتدل
المزاج استحق فيضان النفس عليه من العقل الفعال على قولكم تعاد اليه

نفسه الاولى فيلزم اجتماع نفسين على بدن وهو محال لما تقدم والجواب
ان هذا الكلام كله مبني على ان الباري موجب وان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ونحن قد بينا فيما قبل بطلان المقدمتين معا وانه الفاعل
المختار فلا ضرورة لنا الى جواب هذه الهذيانات قال اصل
الثواب والعقاب الموعودان دائمان وكل من استحق الثواب
بالاطلاق خلد في الجنة وكل من استحق العقاب بالاطلاق خلد في النار
وكل من لم يستحقهما كالصبيان والمجانين والمستضعفين لم يحرم من الكل بل
المطلق يتفضل عليهم فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع بين الاستحقاقين فان
كان ممنوعا عليه نوعا على مطلق التبعية امكن بالامكان العام ان يعفو
عنه لفضله وكرمه لانه وعد به ومن حسنه وخلف الوعد قبيح وايضا العفو
متعلقه اما اثابته او معاقبته بعض عرضه تعالى وان لم يسامحه عفوه لو كان
ممنوعا عليه بالتعيين فاما ان يحبط احد الاستحقاقين بالاخر اولا و
الثاني لما ان يثاب ثم يعاقب او بالعكس اقول لما فرغ من مباحث
المعاد شرع في توابعه وهو مسائل الوعد والوعيد فالثواب هو
النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال وقيد الاستحقاق يخرج التفضل
والمقارنة للتعظيم يخرج العوض والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للا
ستخفاف والاهانة وهما دائمان في الاصل لانهما لطفان في وقوع
الطاعة وارتفاع المعصية وقد وانهما اذ يدخل في اللطفية لان الثواب
والمدح معلولا الطاعة والعقاب والذم معلولا المعصية والمدح والذم

دايمان ودوام احد المعلولين يستلزم دوام الاخر لان دوام المعلول
دليل على تحقق العلة وتحقق العلة يستلزم تحقق المعلول الاخر اذا
عرفت هذا فنقول كل من استحق الثواب بالاطلاق اي لا بان يكون
استحقاقه للثواب مشروطا باحل قصاص او شفاعة يعني له الشفاعة وذلك
هو المومن الذي لم يلبس ايمانه بظلم فانه يدخل الجنة ويخلد فيها لوجود
العلة الدايمة وهي الايمان ودوام العلة يستلزم دوام المعلول وكل من
استحق العقاب بالاطلاق اي لم يحصل له سبب منضم به للجنة كالكافر
فانه يدخل النار ويخلد فيها لان انتفا السبب يستلزم انتفا المسبب
وما بعد الدنيا من دار الا الجنة او النار فيدخل النار ويكون مخلدا فيها وكل
من لم يستحق ثوابا ولا عقابا كالصبيان والمجانين والبله الذين لم يتمكن
من الفهم اصلا لم يخرج من الكريم المطلق اي الذي ليس فيه بخل ولا
احتياج بوجه من الوجوه ان يعذبهم بالنار بل يدخلهم الجنة تفضلا
منه سوا كان ابا الصبي مومنين او كفارا واما من جمع بين الاستحقاقين
اي ضم منهما ما يستحق به الجنة وما يستحق به النار كالمومن الفاسق فلا
يخلوا اما ان يكون متوعدا على ما يستحق به النار توعدا مطلقا لا بعينه اي
يكون ذنبه صغيرة او لا اي يكون متوعدا عليه توعدا معينا كالكبيرة
او لا فان كان الاول امكن بالامكان العام ان [illegible]
ولا بالغفران يعفوا عنه لانه تعالى وعد بالعفو وهو حسن وخلف
الوعيد قبيح وايضا الغرض من العادة ايصال الثواب اليه ثم معاقبته

بعض لعرضه وهذا ايضا ممتنع في القسم المتوعد بعينه فانه لا مانع من
ذلك قال بعض الفضلا المعاصرين لو قيل امكن بالامكان الخاص كان اولا
لان العفو جايز وكان المناسب ايراد الامكان الخاص اي الذي ليس
لضروري الوجود ولا العدم قلت العفو وان كان جايزا لكن قد يجب
الوجوب لوجهين الاول اتصافه تعالى بالعفو الغفور ولا يتحقق معناهما
الا بالعفو عن المعاصي خرج الكافر بالاجماع فبقي غيره وهو المطلوب
الثاني ما قاله المصنف وهو انه وعدنا بالعفو وخلف الوعد قبيح فيكون
الوفا واجبا وكان ايراد الامكان العام اولى هنا وان كان الثاني او انه
لم يعف عن القسم الاول فلا يخلو اما ان يسقط احد الاستحقاقين
بالاخر او لا والثاني اما ان يكون يثاب ثم يعاقب او بالعكس اي يعاقب
ثم يثاب فالاقسام ثلاثة فالاول هو الاحباط وسياتي بيان بطلانه والثاني
ايضا باطل لان الاجماع حاصل على ان من دخل الجنة لا يخرج منها فتعين
الثالث فيكون عقابه منقطعا وهو المطلوب وورد في النقل صحة ذلك
كقوله صلى الله عليه واله يخرجون من النار وهم كالحمم او كالفحم فيراهم
اهل الجنة فيقولون هولاي الجهنميون فيومر بهم فيغسلون في عين الحياة
فيخرجون ووجوههم كالبدر **فالسحل سنك** المذهب الاول
وهو اسقاط احد الاستحقاقين للاخر مذهب الوعيدية وهم لا يجوزون
العفو الا في الصغاير فذهب ابو علي الى ان الاستحقاق يحبط الناقص
وبقي هو بكماله وهو الاحباط ومذهب ابنه ابي هاشم انه لا يبقى من

الزايد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي يسقط بالناقص
وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثوابا كان او استحقاق عقاب
أقول الوعيدية هم الذين لا يجوزون العفو عن الكبيرة ويقولون
بدوام عقابها ان كانت هي الفاضلة بعد الاسقاط واختلفوا على
قولين احدهما قول ابي علي وهو ان الاسقاط الزايد يسقط الناقص
ويبقى الزايد كما لو كان احد الاستحقاقين عشرة اجزاء والاخر
خمسة فان الخمسة تسقط ويبقى العشرة اي شي كانت وثانيهما قول ابي
هاشم وهو انه لا يبقى من الزايد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص
والباقي من الزايد يسقط في مقابلة الناقص كما في مثالنا المذكور
فانها تسقط خمسة في مقابلة خمسة ويبقى خمسة اي شي كانت طاعة او
معصية وسمي الاول القول بالاحباط والثاني القول بالموازنة **قال**
والمذهبان باطلان لانهما على تاثير الاستحقاق وتاثره وذلك غير معقول
لان الاستحقاق امر اضافي والاضافات لا توجد في الخارج والا لزم
التسلسل وما لا يوجد لا يعقل تاثيره وتاثره وان قلنا بوجوده قلنا اما
ان يوجد الاستحقاقان معا او لا والاول يقتضي ان لا يكونا ضدين وذلك
ينافي مذهبهم وايضا لا يكون احدهما اولى بالتاثير في الاحباط من الاخر فاذا
احبط احدهما بالاخر في الموازنة فكيف يحبط الاخر به اذ التاثير للمعدوم في
المعدوم غير معقول والثاني لا يعقل تاثير احدهما في الاخر ولا يرد
علينا الاصل اذ قلنا الحكم بتاثير كل واحد منهما في الاخر **أقول** لما

بين الاحباط والموازنة شرع في ابطالهما فقال والمذهبان باطلان وبيان
ذلك موقوف على بيان وجود الاضافات كالاخوة والابوة والبنوة وعدمها
فنقول قالت الحكماء لا شك ان الابوة مثلا نقيض لا ابوة ولا ابوة عدمي لان العدم
جزء مفهومه ونقيض العدمي وجودي وقال بعض المتكلمين بعدمها لانها
لو كانت موجودة في الخارج مع انها عرض مفتقر الى محل يكون لها اضافة
الى ذلك المحل فنقول فيها كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل وهو باطل قالوا
ودليل الحكماء لا يستلزم ثبوتها خارجا ان كان ولا بد فيدل على الثبوت
الذهني اذا تقرر هذا فنقول لا شك ان الاستحقاق امر اضافي لانه لا يعقل
الا مضافا الى مستحق وما لا يعقل الا مع غيره يكون عرضا اضافيا فاما
ان نقول بعدم الاضافات او بوجودها وعلى التقديرين لا يتم المذهبان
اما الاول فلان التاثير انما يعقل في الامور الوجودية وعلى تقدير عدم
الاستحقاق كيف يعقل تاثيره وتاثره ومذهبكم مبني على ذلك والمبني
على الباطل باطل واما الثاني فلان الاستحقاقين ان تنافيا وقع بينهما التا[margin] ثير
والا فاما ان يوجدا معا او على التعاقب والاول باطل لوجهين الاول
يلزم ان لا يكونا متضادين اذ لو كانا ضدين لما اجتمعا لما تقدم ان
الضدان لا يجتمعان لكن مذهبهم مبني على تضاد الاستحقاقين والا لما
كان هناك ضرورة الى القول بذلك الثاني اذا كانا موجودين معا
فاختصاص احدهما بالتاثير والاخر بالتاثر يفتقر الى مخصص وليس فلا يكون
احدهما اولى من الاخر في الموازنة وهو انما اسقط احدهما الاخر

صاحبه معيد وما فكيف يعقل ما يثبته في الاول وقد صار معيبا وما الشهاده
صريح العقل بان المعدوم لا يكون موثرا والثاني وهو ان يوجد على
التعاقب وهو باطل ايضا لاستحاله كون المعدوم مؤثرا او متاثرا اوله
ولا يرد علينا الاضداد جواب عن سوال يرد على قوله باستحاله
تاثير احد الاستحقاقين في الاخر حال وجودهما معا او تعاقبهما
تقريره انكم قايلون بمثل ذلك في المزاج وتفاعل المتضادات فانه كان
الحار والبارد اذا اجتمعا حدث بينهما كيفيه متوسطه وهي المزاج
فان الحار يوثر في البارد ويكسر سورته ثم البارد يوثر في الحار ويكسر
سورته واذا جاز مثل ذلك في الاضداد فلم لا يجوز هنا في الطاعه
والمعصيه اجاب بالفرق فان الاضداد لا يوثر احدهما حتى
يصير المغلوب غالبا بل ذلك صوره كل واحد منهما توثر في ماده الاخرى
بخلاف مذهبكم فان عندكم كل واحد من الاستحقاقين موثر في الاخر
قال واما المذهب الثاني وهو ان يثاب ثم يعاقب فمردود بالاجماع
فلم يبق الا الثالث وهو ان يعاقب عقابا منقطعا ثم يخلد في الجنه وهو
الحق المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان فهو كنايه عن العدل بالجزا
اقول قد مر بيان المذهب الثاني وبطلانه فلا حاجه الى اعادته
فلم يبق الا الوجه الثالث وهو مناسب للعدل فان فيه توفيه لكل من
الاستحقاقين مقتضاه ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذره شرا يره قوله وما عبر عنه الى اخره جواب عن

سوال مقدر تقريره انه ورد في النقل الصحيح ذكر الميزان كما في القران
في قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمه وكذا في الاخبار الصحيحه وان
له كفتين اجاب بالحمل على الجزا والا فالطاعه والمعصيه عرضان فكيف يوزنان
قال هدايه شفاعه محمد صلى الله عليه واله لاهل الكبائر من امته
لانه من جوز العفو لهم جوز الشفاعه ومن لم يجوزوا ابطل المذهب
الثاني من الاول **اقول** اتفقت الامه على ثبوت الشفاعه لنبينا
محمد صلى الله عليه واله لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال المفسرون
ن
مقاما محمودا الشفاعه ثم اختلفوا في متعلق الشفاعه فقالت الوعيديه
انها في زياده المنافع والدرجات بناء منهم على عدم جواز العفو عن الفا
سق
وقالت الاشاعره واصحابنا انها في اسقاط العقاب عن اهل الكبائر وقال
المصنف لما كان قول الوعيديه مبني على مذهبهم بعدم جواز العفو
عن العقاب والجانب وقد ابطلناه فيبطل تعريفهم للشفاعه وثبت ما قلناه
وهو الحق لدلاله القران والخبر اما الاول فقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين
والمومنات والفاسق مومن لما ياتي من تفسير الايمان فدخل فيهم امر النبي
صلعم بالاستغفار لهم فان الامر للوجوب فلا يتركه لعصمته وان كان للندب
فكذلك لرافته بنا ورحمته واذا سال المغفره يعطاها لقوله تعالى ولسوف
يعطيك ربك فترضى واما الثاني فالخبر الذي تلقته الامه بالقبول والاذعان
وهو قوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ولا اعتبار
برد ابو الحسين البصري له وروايته بمعارضته باطله باجماع اكثر الامه

قال فائدة الايمان تصديق من يجب تصديقه من
دين محمد عليه وهذا التفسير اقرب الى موضوعه اللغوي من تفسير
الوعيدية واهل الكباير مصدقون فهم مومنون مستحقون الثواب
الدايم لانه عوض عن الايمان اقول هنا مسلتان الاولى الايمان
لغة التصديق قال الله تعالى وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين اي بمصدق
وشرعا وقالت الكرامية هو التلفظ بالشهادتين وهو باطل لقوله تع قالت الاعراب
امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال الوعيدية هو فعل الواجبات
وترك المحرمات وهو باطل ايضا لقوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
والعطف يقتضي المغايرة ولقوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقيل
اعتقاد بالجنان وتصديق باللسان وعمل بالاركان وحمل على الكامل
والحق انه التصديق مطلقا لانه لغة كذلك والنقل على خلاف الاصل
فهو اللسان والقلب معا قال المصنف في تجريده وتعض شيوخنا انهم
لقوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا يكون القلب وحده كافيا ولا
اللسان وحده لقوله لم تومنوا لما تقدم وفيه نظر لان النبي القلبي من
غير اذعان غير كاف فجاز ان يكون ذمهم لعدم الاذعان ولهذا لم
نقل وصدقتها انفسهم والحق ما اختاره المصنف هنا وهو انه التصديق القلبي
لا غير لقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولقوله تعالى ولما يدخل
الايمان في قلوبكم فيكون حقيقة فيه فلو اطلق على غيره لزم الاشتراك او
المجاز فهما خلاف الاصل معا والاقرار باللسان كاشف عنه والاعمال الصالحة ثمرته

الثانية الفاسق فاعل الكبيرة هل يسمى مومنا قالت الوعيدية لا لفعله الكبيرة
التي هي خرق الايمان ولكنه ليس بكافر عندهم لاقراره بالشهادتين فله
عندهم منزلة بين المنزلتين والحق انه مومن لما قررناه من حقيقته فهو
مصدق حينئذ فهو مومن ولو كان مومنا كان مستحقا للثواب الدايم فانه عوض
ايمانه ولقوله وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم قال
مسئلة الوجوب يحشر كما وعد وللانتصاف وايصال الاعواض الالم
اليهم لعدله وحكمته وكذا كل المكلفين وغير المكلفين يوصل اليهم اعواض
الالم ومنافعهم وتجانس الجميع مجانسة حقيقية اقول قوله تعالى
وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا
فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ يدل على عموم الحشر لكل حيوان
وفي التحقيق كل من له حق من ثواب او عوض او عليه حق من عقاب او
عوض يجب بعثه وايصال حقه اليه واخذ الحق منه سوا كان من المكلفين
او غيرهم من انسان او حيوان وهنا فوايد الاولى الالم المبتدأ الصادر
عنه تعالى في حق الانسان وغيره يجب فيه امران احدهما اللطفية اما
للمتألم في حق المكلف او غيره كالم الاطفال والبهايم ليخرج بذلك عن
العبث وثانيهما العوض ليخرج بذلك عن الظلم والعوض نفع مستحق خال من
التعظيم والاجلال ولا يجب دوامه ولا يجب حصوله في الدنيا بل يجب فاذا
لم يحصل اليه وجب بعثه ليصل اليه الثانية الالم الصادر عن غيره
تعالى اما من مكلف او غيره فان كان من مكلف يجب عليه تع الانتصاف

للمتألم حتى المؤلم بنقل اعواضه الى المتألم القدرية تعالى وعد له هذا اذا
لم يكن بامره تعالى او اباحته وان كان ذلك بفعله تعالى وان كان صادرا
من غير مكلف كالحيوان الاعجم والمجنون والحيوان المعصوم عليه تعالى
قادر بمكن المؤلم وانه لم يخلق له عقلا لم يكن كالمغري فلو لم يثب العوض
عليه لزم الظلم وقيل يكون على المؤلم لقوله ينتصف للجماء من القرناء وقيل لا
عوض لعدم التكليف وهما ضعيفان الثالثة الحساب قيل هو انفاق الله
تعالى العبد على اعماله الصالحة والطالحة ليعرفه استحقاق الجزاء على الطالحة
وهو غير متصور الا في حق من له فعل وفيهم بقول المصنف يحاسب الجميع وفيه
نظر اذ من الجميع الوحوش وغير المكلفين وليس لهم فعل اللهم الا
ان يريد المحاسبة ايصال حقوقهم اليهم فيكون في الاطلاق لفظ الحساب
مجازا **قال ختم وصية** حسن وفينا بما وعدنا به لينقطع
الكلام على نصيحة وهو ان من نظر بعين عقله في خلقه وشاهد هذه الحكم
في بنيته يجب عليه ان يعرف غرض الخالق من خلقه ولا يضيعه بتفريطه وجهله
والا يشقى شقاء ابديا وخسر خسرانا مبينا وفقنا الله للسعادة الاخرة بمحمد
وعترته الطاهرة **اقول** ختم المصنف رحمه الله رسالته هذه
بهذه النصيحة ومضمونها الحث على عباد الله تعالى والقيام بحقه بحسب
الجهد والطاقة وذلك لابد اذا نظر بعين عقله الى فكرته وبصيرته في
خلقه وما اودع فيها من الحكمة والاتقان كما قال سبحانه اولم يتفكروا
في انفسهم ما نظر له بعض الاسباب ما ينفع حقيقة اجمالا وذلك لان كل جزء

من اجزاء بدنه واعضائه لمخاصه وفائدة موقوف عليه ولا يحصل في غيره
ولا يتحقق بدون وجوده على ذلك الوجه وعلى ذلك الوضع ومن وقف على
علم التشريح وقف على حقيقة ذلك وما ذلك الا شيء بغير علم وتدبير
قادر حكيم يفعل الاغراض وغاياتها ترجع الى المكلفين فيجب عليهم شكره
والقيام بواجب حقه وقد نبههم على المطلوب فيهم وهو يعلم ان اولي
البصائر منهم لذلك يعرفون وله يعملون فقال وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون اشفاقا عليهم وتذكيرا لتجديد النعمة عليهم فمن قام بذلك
فقد فاز فوزا عظيما وادرك خيرا جسيما ومن لم يقم بذلك شقي شقاء
ابديا وخسر خسرانا مبينا جعلنا الله واياكم من الفائزين بقيام القيام
لحقوق الملك العلام والاستعداد لحلول دار السلام والحشر في
زمرة نبيه محمد سيد الانام وآله مصابيح الظلام وخلفائه الكرام
ولنقطع الكلام لله حامدين ولآلائه شاكرين وللتقصير معترفين
وللخطأ مستغفرين وعلى محمد النبي وآله مصلين والحمد لله رب العالمين

وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة ظهر يوم الاثنين
اليوم الحادي عشر من شهر رجب المسمى شهر الاصم
وشهر الاصب احد شهور سنة خمس [illegible]
وتمامها على يد اقل عباد الله عملا وعلما
واكثرها خطأ وذنبا علي بن [illegible]
بن علي بن ابا الحسن [illegible] الله له
ولوالديه ولكافة المؤمنين
والمؤمنات [illegible]
[illegible]

[illegible] ... الناظر فيه ... (?)
وانسك ان ... (?)

این کتاب آقا حسین

ال باسط الذین

هذا کتاب حسین
ابن مرحوم آمسیح

الله

انتقل إلي بالبيع الصحيح الشرعي
والملوك محمود بن محمد رضا البيد

رب زدنا علما
والحقني بالصالحين

مقدمة العلم على بلاله اشا احدها تصور العلم بوجه ما او برسمه والثاني التصديق بغايته و الثالث
التصديق بموضوعه هو موضوعه واجعل مباحث الالفاظ منها الموقوف افادة و الاستفادة عليه
وان يجعل من المقدمة بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته واسمائه
قوله اما ان يكون [illegible] ما [illegible] قسم الى هو ما كان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المصدق بوجود المصدق [illegible]
الموصوف اذا كان [illegible] لا يلزم ان يكون [illegible] لا يرى ان قطع [illegible]
[illegible]
[illegible] هذا التصديق [illegible] وهذا التصور [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
هو [illegible]

این کتاب ابن حسین رب یسر ولا تعسر

شرح شیخ بهاء الدین علیه الرحمه بر دعاء هلال

بسم الله الرحمن الرحیم

نحمدك یامن اطلع فی فلك الهدایة شمس النبوة
وقمر الولایة ونصلی علی قطب مدار الاصطفاء واله
اهله سماء الاهتداء ونسلم تسلیما کثیرا
فیقول اقل الخلایق محمد المشتهر ببهاء الدین العاملی عامله الله
باحسانه هذه الحدیقة الثالثة والاربعون من کتابنا
الموسوم بحدایق الصالحین فی شرح صحیفة مولانا وامامنا
اقبله اهل الحق والیقین علی بن الحسین زین العابدین سلام الله
علیه وعلی ابائه الطاهرین تتضمن شرح الدعاء الثالث والاربعین
وهو دعاؤه علیه السلام عند الاستهلال املیتها مع وفور الملال
لتوزع البال واختلال الحال راجیا من الله تعالی ان توصی
لاکمال هذه الحدایق انه مفیض الخیر وملهم الحقایق

سمی هلالا لجریان عادتهم برفع الاصوات عند رؤیته ماخوذ
من الاهلال وهو رفع الصوت ومنه قولهم اهل المعتمر اذا رفع
صوته بالتلبیه واستهل الصبی اذا صاح عند الولادة وقد اضطربوا
فی تحدید الوقت الذی یسمی فیه بهذا الاسم فقال فی الصحاح
الهلال اول لیلة والثانیه والثالثه ثم هو قمر وقال صاحب القاموس
فقال الهلال غرة القمر او الی لیلتین او الی ثلث او الی سبع وللیلتین
من اخر الشهر ست وعشرین وسبع وعشرین وفی غیر ذلك قمر انتهی
وقال الشیخ الجلیل ابو علی الطبرسی نور الله مرقده فی تفسیره
الموسوم بمجمع البیان عند قوله تعالی یسئلونك عن الاهلة قل هی
مواقیت للناس والحج اختلفوا فی انه کم یسمی هلالا ومتی یسمی
قمرا فقال بعضهم یسمی هلالا للیلتین من الشهر ثم لا یسمی
هلالا الی ان یعود فی الشهر الثانی وقال اخرون یسمی هلالا
ثلث لیال ثم یسمی قمرا وقال اخرون یسمی هلالا حتی یحجر بتحجیر
ان تستدیر بخط دقیق وهذا قول الاصمعی وقال بعضهم یسمی
هلالا حتی یبهر ضوءه سواد اللیل ثم یقال قمرا وهذا یکون فی
اللیلة السابعة انتهی کلامه زید اکرامه ولا یخفی ان قوله وهذا

يكون الخ يخالف بظاهره قول صاحب القاموس او الى سبع
ووجه التوفيق بينهما غير خفي قالوا وانما يسمى بعد الهلال قمرا
لبياضه فان الاقمر هو الابيض وقيل لانه يقمر الكواكب اي
يغلبها بزيادة النور ويسمى في الليلة الرابعة عشر بدرا قال
في الصحاح سمي بذلك لمبادرته الشمس في الطلوع كانه يعجلها
المغيب وقال بعضهم سمي بدرا لكماله تشبيها له بالبدرة الكاملة
وهي عشرة الاف درهم   لا ريب في استحباب الدعاء
عند رؤية الهلال تاسيا بالنبي صلى الله عليه واله وقد فعله
امير المؤمنين عليه السلام والائمة من ولده سلام الله عليهم
وذهب ابن ابي عقيل رحمه الله الى وجوب الدعاء عند رؤية
هلال شهر رمضان وهو قول نادر لا نعلم له فيه موافقا
ودعا حمل قوله بالوجوب على ارادة تاكيد الاستحباب صونا له
عن مخالفة الجمهور والدعاء الذي اوجبه هو هذا الحمد لله الذي
خلقني وخلقك وقدر منازلك وجعلك مواقيت للناس
اللهم اهله علينا اهلالا مباركا اللهم ادخله علينا
بالسلامة والاسلام واليقين والايمان والبر والتقوى والتوفيق

يا كبيكج

لما تحب وترضى وكانه قدس الله روحه وجد الامر بهذا الدعاء
في بعض الروايات فحمله على الوجوب كما هو معروف في الاصول ولم
يلتفت الى تفرده بين الاصحاب رضوان الله عليهم بهذا الحكم
وهذا الحكم رحمه الله بعدم انفعال الماء القليل بملاقاة
النجاسة ما لم يتغير ولا يعرف به قائل من اصحابنا رضي الله عنهم
سواه وحسن الظن به اعلى الله قدره يعطي انه لم ينعقد في عصره
اجماع على ما يخالف مذهبه في المسئلتين وانما انعقد ولم يصل
اليه والله اعلم بحقيقة الحال   ممتد وقت الدعاء بامتداد
وقت التسمية هلالا والاولى عدم تاخيره عن الاولى عملا بالمتيقن
المتفق عليه لغة وعرفا فان لم يتيسر فعن الثانية لقول اكثر اهل
اللغة بالامتداد اليها فان فاتت فعن الثالثة لقول كثير منهم
بانها اخر لياليه واما ما ذكره صاحب القاموس وشيخنا الشيخ
ابو علي رحمه الله من اطلاق الهلال عليه الى السابعة فهو خلاف
المشهور لغة وعرفا وكانه مجاز من قبيل اطلاقه عليه في الليلتين
الاخيرتين والله اعلم   حكم العلامة اعلى الله مقامه
باستحباب الترائي للهلال ليلة الثلثين من شعبان ثم شهر

رمضان على الاعيان وبوجوبهما على الكفاية واستدل
طاب ثراه على الوجوب بان الصوم واجب في اول شهر رمضان
وكذا الافطار في العيد فيجب التوصل الى معرفة وقتهما
لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب هذا كلامه زيد اكرامه
واقول للبحث فيه مجال لانه انما يجب صوم ما يعلم او يظن انه
من شهر رمضان لا مما نشك في كونه منه وهكذا انما يجب
افطار ما يعلم او يظن انه العيد لا ما يشك في انه هو كيف والا
في الشهران يكون تاما كما يشهد به التتبع   الادعية
المأثورة عند النظر الى الهلال كثيرة فبعضها يعم كل الشهور
وبعضها يختص بشهر رمضان فمن القسم الاول ما رواه
الشيخ الصدوق عماد الاسلام محمد بن علي بن بابويه رحمه الله
من كتاب من لا يحضره الفقيه ورواه ايضا شيخ الطايفة
ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي عطر الله تربته في كتاب تهذيب
الاخبار ومصباح المتهجد عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال
اذا رايت الهلال فلا تبرح وقل اللهم اني اسالك
خير هذا الشهر وفتحه ونوره ونصره وبركته وطهوره

ورزقه واسالك خير ما فيه وخير ما بعده واعوذ بك
من شر ما فيه وشر ما بعده اللهم ادخله علينا بالامن
والايمان والسلامة والاسلام والبركة والتوفيق
لما تحب وترضى ومنه ما رواه الشيخ الصدوق في كتاب
عيون اخبار الرضا عليه السلام عن امير المؤمنين ع قال كان رسول الله
صلى الله عليه وآله اذا راى الهلال قال ايها الخلق المطيع الدائب
السريع المتصرف في ملكوت الجبروت بالتقدير ربي و
ربك الله اللهم اهله علينا بالامن والايمان والسلامة
والاسلام والاحسان وكما بلغتنا اوله فبلغنا آخره واجعله
شهرا مباركا تمحو فيه السيئات وتثبت لنا فيه الحسنات
وترفع لنا فيه الدرجات يا عظيم الخيرات   وعنه
ما اورده السيد الجليل الطاهر ذو المناقب والمفاخر
رضي الدين علي بن طاوس قدس الله نفسه ونور رمسه
في كتاب الزوايد والفوايد وهو ان يقول عند رؤيته
ربي وربك الله رب العالمين اللهم صل على محمد وآل محمد
واهله علينا وعلى اهل بيوتنا واشياعنا بامن وايمان

وسلامة واسلام وبر وتقوى وعافية مجللة ورزق
واسع حسن وفراغ من الشغل واكفنا بالقليل من النوم و
وفقنا للمنازعة فيما تحب وترضى وثبتنا عليه اللهم
بارك لنا في شهرنا هذا وارزقنا بركته وخيره و
عونه وغنمه ونوره ويمنه ورحمته ومغفرته واصرف
عنا شره وضره وبلاءه وفتنته اللهم ما قسمت فيه
من رزق او خير او عافيه او فضل ومغفره او رحمة
فاجعل نصيبنا فيه من الاكثر وحظنا فيه الاوفر ومنه ما
اورده الص في الكتاب المذكور وهو ان يقول
عند رؤيته الله اكبر ربنا ربي وربك الله لا اله الا هو
رب العالمين الحمد لله الذي خلقني وخلقك وقدرك
منازل وجعلك آية للعالمين ساهى الله بك الملائكة
اللهم اهله علينا بالامن والايمان والسلامة والاسلام
والغبطة والسرور والبهجة والحبور وثبتنا على طاعتك
والمنازعة فيما يرضيك اللهم بارك لنا في شهرنا هذا و
ارزقنا خيره وبركته ويمنه وعونه وقوته واصرف عنا

المسارعة ظ

شره

شره وبلاءه وفتنته برحمتك يا ارحم الراحمين ومن القسم الثاني
ما رواه ركن الملة ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني
سقى الله ضريحه صوب الرضوان في كتاب الكافي ورواه
آية الله العلامة طاب ثراه في التذكرة ومنتهى المطلب
عن الامام ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام قال كان رسول الله
صلى الله عليه وآله اذا اهل شهر رمضان استقبل القبلة
ورفع يديه فقال اللهم اهله علينا بالامن والايمان و
السلامة والاسلام والعافية المجللة والرزق الواسع ودفع
الاسقام اللهم ارزقنا صيامه وقيامه وتلاوة القران
فيه وسلمه لنا وتسلمه منا وسلمنا فيه ومنه ما اورده
الشيخ الصدوق طاب ثراه في كتاب من لا يحضره الفقيه
ايضا نقلا عن ابيه رضي الله عليه في الرسالة وذكر السيد
الجليل الطاهر المشار اليه انه روى عن الصادق عليه السلام
قال اذا رايت هلال شهر رمضان فلا تشر اليه ولكن
استقبل القبلة وارفع يديك الى الله عز وجل وخاطب
الهلال وقل ربي وربك الله رب العالمين اللهم

اهله علينا بالامن والايمان والسلامة والاسلام والمسارعة
الى ما تحب وترضى اللهم بارك لنا في شهرنا هذا
وارزقنا عونه وخيره واصرف عنا ضره وشره وبلاءه
وفتنه   يستفاد من هذه الروايات بعض الآداب
التي ينبغي مراعاتها حال قراءة الدعاء عند رؤية الهلال
فمنها ان يكون قراءة الدعاء قبل الانتقال من المكان الذي
راى فيه الهلال كما تضمنته الرواية الاولى فان الظاهر ان
قوله عليه السلام لا تبرح اي لا تزل عن مكانك الذي رايته فيه
ومنها استقبال القبلة حال الدعاء كما تضمنه الحديث المروي
عن رسول الله صلى الله عليه وآله من انه كان يفعل ذلك ومنها رفع اليدين
الى الله عز وجل وقت قراءة الدعاء كما تضمنه الحديثان
الاخيران ولا خصوصية لهذين الامرين بهلال شهر
رمضان وان تضمن الخبران ان فعل النبي صلى الله عليه وآله ذلك كان
في هلاله وكذلك امر الصادق عليه السلام لك بل لا خصوصية
لهما بدعاء الهلال فانهما يعمان كل دعاء ومنها ان لا
يشير الى الهلال بيده ولا براسه ولا بشيء من جوارحه كما

تضمنته

تضمنته الرواية الاخيرة ولعل هذا ايضا غير مختص بهلال شهر
رمضان ومنها ان يخاطب الهلال بالدعاء ولعل المراد خطابه بما
يتعلق به من الالفاظ نحو ربي وربك الله رب العالمين في اول
الدعاء الذي اوجبه ابن ابي عقيل رحمه الله وكاكثر الفاظ هذا الدعاء
الذي نحن بصدد شرحه وقد يظن التنافي بين مخاطبة الهلال
واستقبال القبلة في البلاد التي قبلتها على سمت المشرق وليس
بشيء لان الخطاب ليس الا توجيه الكلام نحو الغير للافهام
وهو لا يستلزم مواجهة المخاطب واستقباله اذ قد يخاطب الانسان
من هو وراءه ويمكن ان يقال باستقبال الداعي الهلال وقت
قراءة ما يتعلق بخطابه من فصول الدعاء واستقبال القبلة في
الفصول الاخر واما رفع اليدين فالظاهر انه في جميع الفصول
وان كان تخصيصه بما عدا الفصول المخاطب بها الهلال غير
بعيد والله اعلم   قد عرفت انتهاء
وقت الدعاء بامتداد وقت التسمية هلالا ولو قيل بامتداد
ذلك الى ثلث ليال لم يكن بعيدا فلو ترك قراءة دعاء
الهلال عند رؤيته وقلنا بالمجازية فيما فوق الثلث لم يجب

عليه القراءة برؤيته فيما فوقها حملا للمطلق على الحقيقة
وهل تشرع الظاهر نعم ان راه في تتمة السبع رعاية لجانب
الاحتياط اما فيما فوقها فلا لانه تشريع ولو راه يوم الثلثين
فلا وجوب على الظاهر لعدم تسميته هلالا وما في حسنة
حماد بن عثمان عن الصادق من اطلاق اسم الهلال عليه قبل
الغروب لعله مجاز اذ الاصل عدم النقل ولو لم يره حتى مضت
الثلث فاتفق وصوله الى بقعة شرقية وهو فيها هلال فراه
هناك لم يبعد القول بوجوبها عليه كما لا يبعد القول
بوجوب الصوم على من راى هلال شهر رمضان وصام
ثلثين ثم سافر الى بلد مضى فيه من شهر رمضان تسعة وعشرون
ولم يروا فيه الهلال ليلة الثلثين وهو مختار العلامة طاب ثراه
في القواعد وقد استدل عليه ولده فخر المحققين رحمه الله
في الايضاح بان الاعتبار في الاهلة بالموضع الذي فيه
الشخص الآن لا موضع كان يسكنه والا لوجب على الغائب
عن بلده الصوم برؤية الهلال في بلده وهو باطل اجماعا
هذا ملخص كلامه واقول فيه بحث فان من اعتبر

موضعا كان يسكنه لم يعتبره من حيث سبق سكناه
فيه بل من حيث رؤية الهلال فيه سابقا فكلفه العمل
بمقتضى تلك الرؤية فمن اين يلزمه وجوب الصوم على الغائب
عن بلده برؤية غيره الهلال فيه فتامل

تحقيق امثال هذه المسائل المبنية على تخالف الافاق
في تقدم طلوع الاهلة وتاخرها ظاهر بناء على ما ثبت من كروية
الارض والذين انكروا كرويتها فقد انكروا تحققها ولم يطلعهم
على شبهة في ذلك فضلا عن دليل والدلائل الآتية المذكورة
في المجسطي وغيره شاهدة بكرويتها وان كانت شهادة الدليل
اللمي المذكور في الطبيعي مجروحة وقد يتوهم ان القول بكرويتها
خلاف ما عليه اهل الشرع وربما استند ببعض الآيات
الكريمة كقوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا وقوله
سبحانه الم نجعل الارض مهادا وقوله جل شانه والى الارض
كيف سطحت وامثال ذلك ولا دلالة في شيء منها على ما ينا
في الكروية قال في الكشاف عند تفسير الاية الاولى
فان قلت هل فيه دليل على ان الارض مسطحة وليست

بكرويته قلت كيف فيه الا ان الناس يفرشونها كما يفعلون
بالمفارش وسواء كانت كل شكل السطح او شكل الكرة
فالافتراش غير مستنكر ولا مدفوع لعظم حجمها واتساع جرمها
وتباعد اطرافها واذا كان متسهلا في الجبل وهو وتد من اوتاد
الارض فهو في الارض ذات الطول والعرض اسهل انتهى كلامه
وقال في التفسير الكبير من الناس من زعم ان الشرط في كون الارض
فراشا ان لا تكون كرة فاستدل بهذه الاية على ان الارض
ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كان
كل قطعة منها كالسطح انتهى وكيف يتوهم متوهم ان القول
بكروية الارض خلاف ما عليه اهل الشرع وقد ذهب اليه
كثير من علماء الاسلام وممن قال به صريحا من فقهائنا
رضوان الله عليهم العلامة آية الله وولده فخر المحققين
قدس الله سرهما قال العلامة في التذكرة ان
الارض كرة فجاز ان يرى الهلال في بلد ولا يظهر في
آخر لان حدبة الارض مانعة لرؤيته وقد رصد ذلك
اهل المعرفة وشوهد بالعيان خفاء بعض الكواكب الغربية

لمن جد في السير نحو المشرق وبالعكس انتهى كلامه زيد اكرامه
وقال ولده فخر المحققين في الايضاح الاقرب ان الارض
كروية لان الكواكب تطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها
في المساكن الغربية وكذا في الغروب فكل بلد غربي
بعد عن الشرقي بالف ميل يتاخر غروبه عن غروب الشرقي
بساعة واحدة اقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربية
واكثر من ساعات بلدنا في المساكن الشرقية قبل غروبها
في بلدنا وغروبها في المساكن الغربية بعد غروبها في بلدنا
ولو كانت الارض مسطحة لكان الطلوع والغروب في
جميع المواضع في وقت واحد ولان السائر على خط من
خطوط نصف النهار على الجانب الشمالي يزداد عليه
ارتفاع القطب الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس
انتهى كلامه رفع الله مقامه وهو خلاصة ما ذكره صاحب
المجسطي وغيره في هذا الباب ولا يخفى ان قوله رحمه الله
ولان السائر من تتمة الدليل لان اختلاف المطالع والمغارب
لا يستلزم كروية الارض بل استدارتها فيما بين الخافقين

فقط فيتحقق لو كانت اسطوانية الشكل مثلا كما لا يخفى
ولنشرع الآن في شرح الدعاء قال مولانا وامامنا سيد العابدين
وقبلة اهل الحق واليقين سلام الله عليه وعلى آبائه الطاهرين

لفظة اي وسيلة الى نداء المعرف
باللام كما جعلوا ذو وسيلة الى الوصف باسماء الاجناس
والذي وسيلة الى وصف المعارف بالجمل لان الصاق
حرف النداء بذي اللام يقتضي تلاصق اداتي التعريف
فانهما كمثلين كما قالوا وانما جاز في لفظ الجلالة
للتعويض ولزوم الكلمة المقدسة كانها صارت
في محله واعطيت حكم المنادى والمقصود بالنداء
وصفها ومن ثم التزم رفعه واقحمت ها التنبيه
بينهما تاكيدا للتنبيه المستفاد من النداء وتعويضا
عما يستحقه اي من الاضافة والخلق في الاصل
مصدر بمعنى الابداع والتقدير ثم استعمل بمعنى المخلوق
كالرزق بمعنى المرزوق والدائب بالدال المهملة

واخره باء موحدة اسم فاعل من داب فلان في عمله اي جد
وتعب وجاء في تفسير قوله تعالى وسخر لكم الشمس
والقمر دائبين اي مستمرين في عملهما على عادة مقررة جارية
والمصدر داب باسكان الهمزة وقد تحرك ودوب
بضمتين والسرعة كيفية قائمة بالحركة بها يقطع
من المسافة ما هو اطول في زمان مساو او اقصر وما هو
مساو في زمن اقصر ووصفه القمر بالسرعة ربما يعطي
بحسب الظاهر ان يكون المراد سرعته باعتبار حركته الذاتية
وهي التي يدور بها على نفسه ويحرك جميع الكواكب بهذه
الحركة مما قال به جم غفير من اساطين الحكماء وهو
يقتضي كون المحو الذي في وجه القمر شيئا غير ثابت
في جرمه والا لتبدل وضعه كما قال سلطان المحققين
قدس الله روحه في شرح الاشارات وستسمع فيه كلاما
ان شاء الله والاظهر ان ما وصفه عليه السلم من السرعة انما
هو باعتبار حركته العرضية التي بتوسط فلكه فان
تلك الحركة على تقدير وجودها غير محسوسة ولا
معروفة والحمل على المحسوس المتعارف اولى وسرعة

حركة القمر بالنظر الى سائر الكواكب اما الثوابت فظاهر لكون
حركتها من ابطأ الحركات حتى ان القدماء لم يدركوها واما
السيارات فلان زحل يتم الدورة فى ثلثين سنه والمشترى
فى اثنى عشرة سنه والمريخ فى سنه وعشرة اشهر ونصف
وكل من الشمس والزهرة وعطارد فى قريب سنة
واما القمر فيتم الدورة فى قريب من ثمانية و
عشرين يوما هذا ولا يبعد ان يكون وصفه القمر
بالسرعة باعتبار حركته المحسوسة على انها ذاتية له
بناء على تجويز كون بعض حركات السيارات فى افلاكها
من قبيل حركة الحيتان فى الماء كما ذهب اليه
جماعه ويؤيده ظاهر قوله تعالى والشمس والقمر كل فى
فلك يسبحون ودعوى امتناع الخرق على الافلاك
لم تقترن بالثبوت وما لفقه الفلاسفة لاثباتها
اوهن من بيت العنكبوت لابتنائه على عدم قبول
الافلاك باجزائها للحركة المستقيمة ودون
ثبوته خرط القتاد والسبيل الالهى الذى لا تاتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه ناطق بانشقاقها وما يثبت من

معراج

معراج نبينا صلى الله عليه وسلم بجسده المقدس الى السماء السابعة
فصاعدا شاهد بانخراقها اراد عليه السلام بمنازل
القمر منازل القمر الثمانية والعشرين التى يقطعها فى كل شهر
بحركته الخاصة فيرى كل ليلة نازلا بقرب واحد منها
قال الله تعالى والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون
القديم وهى الشرطان والبطين والثريا والدبران
والهقعه والهنعة والذراع والنثرة والطرفة
والجبهة والزبرة والصرفة والعواء والسماك
الاعزل والغفر والزبانا والاكليل والقلب والشولة
والنعايم والبلدة وسعد الذابح وسعد بلع وسعد
السعود وسعد الاخبية والفرغ المقدم والفرغ المؤخر
والرشا وهذه المنازل مشهورة فيما بين العرب
متداولة فى محاوراتهم مذكورة فى
اشعارهم وبها يتعرفون الفصول فانهم لما كانت
سنوهم بكونها باعتبار الاهلة مختلفة الاوايل لوقوعها
فى وسط الصيف تارة وفى وسط الشتاء اخرى
احتاجوا الى ضبط السنة الشمسية ليستغلوا فى

استقبال كل فصل منها بما يهمهم فى ذلك الفصل فوجدوا
القمر يعود الى وضعه الاول من الشمس فى قريب من
ثلثين يوما ويختفى فى اواخر الشهر ليلتين او ما تقاربهما
فاسقطوا يومين من زمان الشهر بقى ثمانيه وعشرون وهو
زمان ما بين ظهوره بالعشيات فى اول الشهر وآخر رؤيته
بالغدوات فى اواخره فقسموا دور الفلك على ذلك فكان
كل قسم اثنى عشر درجة واحدى وخمسين دقيقه تقريبا فسموا
كل قسم منزلا وجعلوا لها علامات من الكواكب القريبه
من المنطقه واصاب كل برج من البروج اثنى عشر منزلان
وثلث ثم توصلوا الى ضبط السنه الشمسيه بكيفيه قطع الشمس
لهذه المنازل فوجدوها تقطع كل منزل فى ثلثة عشر يوما
تقريبا وذلك لانهم راوها تستر دايما ثلثه منها ما هى فيه
بشعاعها وما قبلها بضياء الفجر وما بعدها بضياء الشفق
فرصدوا ظهور المستتر بضياء الفجر ثم بشعاعها ثم بضياء
الشفق فوجدوا الزمان بين ظهوري كل منزلين ثلثة عشر
يوما بالتقريب فايام المنازل ثلثمائة واربع وستون
لكن الشمس تعود الى كل منزل بعد قطع جميعها

المنازل

في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وهى زايدة على ايام المنازل
بيوم فرادوا يوما فى منزل الغفر وانضبطت لهم السنة الشمسيه
بهذا الوجه وتيسر لهم الوصول الى تعرف ازمان الفصول
وغيرها   القمر اذا اسرع فى سيره فقد يتخطى منزلا
فى الوسط وان ابطا فقد يحل ليلتين فى منزل اول الليلتين
فى اوله واخرهما فى اخره وقد ترى فى بعض الليالى بين
منزلين فما وقع فى الكشاف وتفسير القاضى عند قوله تعالى
والقمر قدرناه منازل من انه ينزل كل ليلة فى واحد منها
لا يتخطاه ولا يتقاصر عنه ليس كذلك   الظاهر ان
مراده عليه تردد القمر فى منازل التقدير عوده اليها
فى الشهر الاخر بعد قطعه اياها فى السابق فيكون
كلمة فى بمعنى الى ويمكن ان يبقى على معناها الاصلى بجعل
المنازل ظرفا للتردد فان حركته التى يقطع بها
تلك المنازل لما كانت مركبة من شرقيه وغربيه
جعل كانه يتحرك فيها بالحركتين المختلفتين مترددا يتقدم
تارة ويتاخر اخرى وعلى راى من منع جواز قيام
الحركتين المختلفتين بالجسم ويرى ان للتململ المتحركة

بخلاف حركة الرحى سكونها حال حركة الرحى وللرحى سكون حال حركتها
فتشبيهه بالمتردد اظهر كما لا يخفى الفلك
مجرى الكواكب سمى به لتشبيهه بفلكة المغزل في الاستدارة
والدوران قال الشيخ ابو ريحان البيروني ان العرب
والفرس سلكوا في تسمية السماء مسلكا واحدا فان
العرب يسمون السماء فلكا لتشبيهها بفلكة الدولاب
والفرس سموها بلغتهم آسمان لتشبيهها بالرحى فان آس
هو الرحى بلسانهم ومان دال على التشبيه والمراد بفلك
التدوير اقرب الافلاك التسع الى عالم العناصر اي الفلك
الذي به تدبير بعض مصالح عالم الكون والفساد
وقد ذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى فالمدبرات
امرا ان المراد بها الافلاك وهو احد الوجوه التي اوردها
الشيخ الجليل امين الاسلام ابو علي الطبرسي رضي الله عنه
في تفسيره الكبير الموسوم بمجمع البيان عند تفسير هذه الاية
ويمكن ان يكون على ضرب من المجاز كما يسمى ما يقطع به الشيء
قاطعا وربما يوجد في بعض النسخ المنصرف في فلك
التدوير وهو صحيح ايضا وان كانت النسخة الاولى

اصح

اصح والمراد به اربع افلاك القمر وهو الفلك الغير المحيط
بالارض المركوز هو فيه المتحرك اسفله على توالي البروج
واعلاه بخلافه مخالفا لسائر تداوير السيارات كل يوم ثلث
عشرة درجة وثلث دقايق واربعا وخمسين ثانية وهو مركوز
في ثخن ثالث افلاكه المسمى بالحامل الخارج مركزه عن
مركز العالم بعشر درج المتحرك على التوالي كل يوم
اربعا وعشرين درجة واثنين وعشرين دقيقة وثلثا
وخمسين ثانية وهو واقع في ثخن ثاني افلاكه المسمى
بالمائل الموافق مركزه مركز العالم المماس مقعره
محدب النار الفاضل عن الحامل الموافق له في ميل منطقته
عن المنطقة البروج بخمس درج مدير حركة الى نقطتي الاوج
والحضيض المتحرك على خلاف التوالي كل يوم احدى عشرة
درجة وتسع دقايق وسبع ثوان وهو واقع في جوف
اول افلاكه المسمى بالجوزهر الموافق مركزه مركز
العالم ومنطقته منطقة البروج المماس محدبه مقعر
ممثل عطارد المتحرك كالثاني كل يوم ثلث دقايق و
احدى عشرة ثانية

من غرايب الاوهام

ماحكم به صاحب المواقف من ان غاية العاظ في كل من
المتممين مساوية لبعد مركز الحامل عن مركز
العالم وهذا مما يكذبه العيان ويبطله قاطع البرهان
وكونها ضعفا له مما لا ينبغي ان يرتاب فيه من له
ادنى تخيل ويمكن اقامة البرهان عليه بوجوه عديدة
ويكفي في التنبيه عليه ان التفاضل بين بعدي قطري
الحامل والمايل بقدر ما بين المركزين فيكون ضعف
ذلك تفاضل القطرين ولنا على ذلك برهان هندسي اوردناه
في شرحنا على شرح الجغميني والعجب من المدقق الدواني
كيف وافق صاحب المواقف في ذلك الوهم واصر عليه
قائلا ان البرهان القائم على خلافه مخالف للوجدان
فلا يلتفت اليه واعجب من ذلك انه استدل على صحته
بما نصه حقا انا لو فرضنا تطابق المركزين ثم حركنا الحامل
الى الاوج فبقدر ما تباعد المركزان تتباعد
المحيطان وانت وكل سليم التخيل تعلمان ان دليله
هذا برهان تام على بعض مدعاه فلا زاده الا من قبيل
اهداء السلاح الى الخصم الجدال وصدور مثله

عجيب

عجيب من مثله   لا يبعد ان يكون الاضافة
في فلك التدبير من قبيل اضافة الظرف الى المظروف كقولهم
مجلس الحكم ودار القضاء اي الفلك الذي هو مكان التدبير
ومحله نظرا الى ان ملائكة سماء الدنيا يدبرون امر العالم
السفلي فيه او الى كل من السيارات السبع تدبر في فلكها
امرا هي مسخرة لها بامر خالقها ومبدعها كما ذكره جماعة
من المفسرين في تفسير قوله تعالى فالمدبرات امرا و
يمكن ان يكون يراد بفلك التدبير مجموع الافلاك
الجزئية التي يتدبر بها الاحوال المنسوبة الى القمر باسرها
ويضبط بها الامور المتعلقة به باجمعها حتى تشابه حركة
حامله حول مركز العالم ومحاذاة قطر تدويره
نقطة سواة الى غير ذلك وتلك الافلاك الجزئية هي
الاربعة السالفة مع ما زيد عليها لحل دينك الاشكالين
ومع ما لعله محتاج اليه ايضا في انتظام بعض اموره
واحواله التي ربما لم يطلع عليها الراصدون في
ارصادهم وانما يطلع عليها المؤيدون بنور الامامة
والولاية وح يراد بالتدبير الصادر عن الفلك

نفسه ويكون اللام فيه للعهد الخارجي اي التدبير الكامل
الذي ينتظم به جميع تلك الامور والله اعلم ولا يبعد ان
يراد بفلك التدبير الفلك الذي يدبر القمر بنفسه
نظرا الى ما ذهب اليه طائفة من ان كل واحد من
السيارات السبع مدبر لفلكه كالقلب في
بدن الحيوان قال سلطان المحققين نصير الحق و
الملة والدين قدس الله روحه في شرح الاشارات
ذهب فريق الى ان كل كوكب منها نزل مع افلاكه
منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة يتعلق بالكوكب
اولا تعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب كما
يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد
ذلك والقوى المحركة منبعثة عن الكوكب الذي
هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية
انتهى كلامه زيد اكرامه ويمكن ان يكون هذا هو معنى
ما انتسبه له عليه السلام من التصرف في الفلك والله اعلم
بمقاصد اوليائه سلام الله عليهم اجمعين
خطابه عليه السلام للقمر وتناوله وصفه اياه بالطاعة

والجد والتعب والتردد في المنازل والتصرف في الفلك
ربما يعطي بظاهره كونه ذا حيوة وادراك ولا استبعاد
في ذلك نظرا الى قدرة الله تعالى الا انه لم يثبت بدليل عقلي
قاطع يشفي العليل او نقلي ساطع لا يقبل التاويل نعم امثال
هذه الظواهر ربما تشعر به وقد تستند في ذلك بظاهر قوله
تعالى والشمس والقمر كل في فلك يسبحون فان
الواو والنون لا يستعمل حقيقة لغير العقلاء وقد
اطبق الطبيعيون على ان الافلاك باجمعها حية
ناطقة عاشقة مطيعة لمبدعها وخالقها واكثرهم
على ان غرضها من حركاتها نيل التشبه بجنابه والتقرب
اليه جل شانه وبعضهم على ان حركاتها لورود الشوارق
القدسية عليها انا فانا فهي من قبيل هزة الطرب والرقص
الحاصل من شدة السرور والفرح وذهب بعض منهم
الا انه لا ميت في شيء من الكواكب ايضا حتى اثبتوا لكل واحد
منها نفسا على حدة تحرك حركة مستديرة على نفسه
وابن سينا في الشفا مال الى هذا القول ورجحه
وحكم به في النمط السادس من الاشارات ولو قال

به قائل لم يكن مجازفا وكلام ابن سينا وامثاله وان لم يكن حجة
يركن اليها الدائسون في امثال هذه المطالب الا انه يصلح
للتأييد ولم يرد في الشريعة المطهرة على الصادع بها
وآله افضل الصلوة واكمل التسليمات واذ جاز
ان يكون لمثل البعوضة والنملة فما دونهما حيوة فاي
مانع من ان يكون لتلك الاجرام الشريفة ايضا ذلك
وقد ذهب جماعة الى ان لجميع الاشياء نفوسا مجردة
ونطقا وجعلوا قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
محمولا على ظاهره وليس غرضنا بهذا الكلام ترجيح القول
بحيوة الافلاك بل كسر سورة استبعاد المصرين على انكاره
ورده وتسكين صولة المشنعين على من قال به او جوزه وقد
قدمنا في فواتح هذا الشرح الذي نسأل الله ان يوفقنا
لاتمامه كلاما مبسوطا في هذا الباب وذكرنا ما قيل
فيه من الجانبين والله الهادي قال مولانا وامامنا عليه السلام
آمنت بمن نور بك الظلم واوضح بك البهم وجعلك آية من آيات ملكه
وعلامة من علامات سلطانه وامتهنك بالزيادة والنقصان والطلوع
والافول والانارة والكسوف في كل ذلك انت له مطيع والى ارادته

سريع

سريع الايمان وان اختلفت الامة في انه التصديق
القلبي وحده او الاقرار اللساني وحده او كلا الامرين
معا وحدهما او مع العمل الاركاني كما تقدم
تفصيله وتحقيق الحق فيه في مطالع [?] هذا الشرح الا ان
الايمان المعدى بالباء لا خلاف بينهم في انه التصديق
القلبي بالمعنى اللغوي والنور والضوء مترادفان لغة
وقد يسمى [?] تلك الكيفية ان كانت من ذات الشيء ضوءا
وان كانت مستفادة من غيره نورا وعليه جرى قوله
جعل الشمس ضياء والقمر نورا والظلم جمع ظلمة و
تجمع على ظلمات ايضا وهي عدم الضوء عما من شانه
ان يكون مضيئا والبهم بضم الباء الموحدة وفتح الهاء
جمع البهمة بضم الباء واسكان الهاء وهي ما يصعب
على الحاسة ادراكه ان كان محسوسا وعلى الفهم ان
كان معقولا والاية العلامة والسلطان مصدر بمعنى
الغلبة والتسلط وقد يجيء بمعنى الحجة والدليل لتسلطه
على القلب واحدة [?] والمهنة بفتح الميم وكسرها
واسكان الهاء الخدمة والذل والمشقة والماهن

الخادم وامتهنه استعمله فى المهنه وطلوع الكوكب
ظهوره فوق الافق او من تحت شعاع الشمس وافوله
غروبه تحته والكسوف زوال الضوء عن الشمس والقمر
للعارض المخصوص وقد تفسر الكسوف بحجب القمر ضوء
الشمس عنا او حجب الارض ضوء الشمس عنه وهو تفسر
لشى بسببه وقال جماعة من اهل اللغه الاحسن ان
يقال فى زوال ضوء الشمس كسوف وفى زوال ضوء
القمر خسوف فان صح ما قاله فلعله عليه السلم اراد بالكسوف
زوال الضوء المشترك بين الشمس والقمر لا المختص بالقمر
وهو الخسوف ليكون خلاف الاحسن ولا يخفى ان
امتهان القمر حاصل بسبب كسف الشمس ايضا فانه
هو الساتر لها ولما كان شمول الكسوف للخسوف اشبه
من العكس اختاره عليه السلم والله اعلم لما افتتح
عليه السلم الدعاء بخطاب القمر وذكر اوصافه واحواله
من الطاعه والجد والسرعه والتردد فى المنازل و
التصرف فى الفلك واراد ان يذكر جملة اخرى من
اوصافه واحواله سوى ما جرى عليه السلم على النمط الذى

افتتح

اضرب عليه الدعاء من خطاب القمر ونقل الكلام من
الاسلوب الى اخر كما على ما هو داب البلغا المتفقر
من كون الكلام فى اثناء المحاورات كما ذكره صاحب المفتاح
فى بحث الالتفات وجعل تلك الجمل مع تضمنها الخطاب
القمر وذكر احواله موشحه بذكر الله سبحانه والثنا عليه
جل شانه تحاشيا عن ان يتمادى به الكلام خاليا عن ذكر
المفضل المنعام فقال امنت بمن نور بك الظلم معبرا
عن المومن به جل شانه بالموصول ليجعل الصله مشعرة ببعض
احوال القمر ويعطف عليها الاحوال الاخر فلا يم جمل
الكلام ولا يخرج عن الغرض المسوق له من بيان تلك
الاوصاف والاحوال والتعبير بالنكرة الموصوفة وان
كان يحصل به هذا الغرض ايضا الا ان المقام ليس مقام
التنكير كما لا يخفى فان قلت مضمون الصله لا بد ان يكون
امرا معلوما للمخاطب معهودا بينه وبين المتكلم انتسابه
الى الموصول قبل ذكر الصله ولذا قالوا بكونها انشائيه كما
قرروه والمخاطب هنا هو القمر وهو ليس من ذوى العلم
فكيف يلقى اليه الموصول مع الصله قلت كونه من غير ذوى

العلم ليس امرا محزوما به وقدم الكلام فيه قبيل هذا سلمنا
لكن تنزيل غير العالم منزلة العالم الاعتبار مناسب غير قليل
في كلام البلغاء فليكن هذا منه على ان التنزيل المذكور
لا مسروحه عنه في اصل نداء القمر وخطابه فان الخطاب
توجيه الكلام نحو الغير للافهام فلا بد من تنزيله منزلة من
تفهمه واللام في الظلم للاستغراق اعني العرفي منه
لا الحقيقي والمراد الظلم المتعارف سوبرها بالقمر من قبيل
جمع الامير الصاغة ويمكن جعله للعهد الخارجي والحق ان لام
الاستغراق العرفي ليست شيا وراء لام العهد الخارجي
فان المعرف بها هو حصة معينة من الجنس ايضا غاية
ان التعيين فيها نشاء من العرف وقد اوضحت هذا في
تعليقاتي على المطول التنكير في قوله عليه السلم
وجعلتانه من ايات ملكه يمكن ان يكون للنوعية كما قالوا
في قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة والاظهر ان يجعل
للتعظيم فان قلت احتمال التحقير ايضا قايم وهذا كما
قالوا في قوله تعالى اني اخاف ان يمسك عذاب من الرحمن
ان التنكير فيه يحتمل التعظيم والتحقير معا اي عذاب شديد

هايل او عذاب حقير ضعيف فلم طويت عنه كشحا قلت الاحتمالان
في الاية الكريمة متكافيان بحسب ما اقتضته الحال
فلذا لك جوزهما علماء المعاني من غير ترجيح بخلاف ما نحن
فيه فان الحمل على التحقير وان كان لا يخلو من وجه ايضا
نظرا الى ما هو اعظم منه من ايات ملكه جل شانه الا
ان الحمل على التعظيم كانه اوفق بالمقام وانسب بمقتضى الحال
فلذلك ضربت عن ذكره صفحا وان انسا لا انساوي
الامرين في ذلك فلا مشاحة معك وللناس فيما يعشقون
مذاهب في قوله عليه السلم وامتهنك الحرمتين ومصر للاشرو
العلامة وكون احدى الجملتين مبينا ومفسر البعض متعلقات
الاخرى لا يوجب كمال الاتصال بينهما المقتضي لفصلها
عنها انما الموجب له ان يكون الثانية مبينه وكاشفه
عن نفس الاولى كما في قوله تعالى فوسوس اليه
الشيطان قال يا ادم هل ادلك على شجرة الخلد فان
القول المذكور مبين للوسوسة وكاشف عنها وامتنا
امتهان القمر بالامور المذكورة فهو بعض علامة الملك و

السلطنة لا نفس جعله علامة لهما فلا مانع من وصل جملته
بجملة الجعل فتدبر على ان احوال القمر التي هي علامات لملكه
وسلطانه جل شانه ليست منحصرة في الامتهان بالامور
المذكورة بل لها افراد اخر كذلك الجعل المذكور فوصل
جملة الامتهان بما قبلها يجري مجرى عطف الخاص على
العام كما لا يخفى وتقديم الطرفين في قوله عليه السلام انت
له مطيع والى ارادته سريع للدلالة على الاختصاص كما
في قوله تعالى له الملك وله الحمد ويمكن ان يكون
رعاية السجع ايضا ملحوظة والله اعلم   الباء في
قوله عليه السلام نور به الظلم اما للسببية او للآلة ثم ان جعلنا
الضوء عرضا قائما بالجسم كما هو مذهب اكثر العلماء ومختار
سلطان المحققين قدس الله روحه في التجريد فالتركيب من
قبيل سودت الشيء وبيضته اي صيرته متصفا بالسواد
او البياض وان جعلناه جسما كما هو مذهب القدماء من
انه اجسام صغار شفافة تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء
فالتركيب من قبيل لبنته وتمرته اي صيرته ذا لبن او تمر
وهذا القول وان كان مستبعدا بحسب الظاهر الا ان

ابطاله لا يخلو من اشكال كما ان ما به كذلك وقد استدلوا عليه
بانه متحرك منتقل فانه ينحدر من الشمس الى الارض وينتقل من
مكان الى اخر والاعراض ليست كذلك واجاب القائلون
بعرضيته بانه ليس ثمة حركة وانتقال وانما هو حدوث فان
مقابلة الجسم الكثيف المضيء معد لحدوث الضوء فيه و
الحركة والانتقال محض توهم وسببه ان حدوث الضوء
في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يحصل
انه انحدر من العالي الى السافل وحدوثه في المقابل لما
كان تابعا لوضعه ومحاذاته للمضيء بحيث اذا زالت تلك
المحاذاة الى مقابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث في
ذلك الاخر ظن انه انتقل من الاول الى الثاني واستدلوا
على بطلان القول بجسميته بانه محسوس بحس البصر فلو
كان جسما لكان ساترا لما يحيط به وكان الاشد ضوءا
اشد استتارا واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي
انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر
فيه اما اذا كان شفافا فلا فان صفحة البلور يرى ما
خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك لشعريها الطامعون

في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه
بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس
بما تحته لان الحس تشتغل به وكلما كان اكثر كان الاستعمال
به اكثر فيقل الاحساس بما وراها الا ترى ان تلك الصفحة
اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة
بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع
الروح الباصرة على ما يبين في موضعه دون القوية بل
هي حجاب لها عن رؤية ما وراها هكذا اورده شارح
المواقف والشارح الجديد للتجريد واقول في هذا الجواب
نظر فان لهم ان يقولوا ان الملازمة ممنوعة فان بعض الاجسام
الشفافة يوجب كثرتها وغلظها زيادة ظهور ما خلفها
لحس البصر ولهذا ترى الشمس والقمر وسائر الكواكب حال
كونها قريبة من الافق اعظم منها حال كونها على سمت
الراس مع انها وهي على الافق ابعد عنا منها وهي على سمت
الراس بازيد من نصف قطر الارض كما لا يخفى على من له
ادنى تخيل وما ذلك الا لان سمك البخار وغلظه بين البصر
والكوكب حال قربه من الافق اكثر مما بينهما حال كونه على

تمت

سمت الراس كما بين باستعانة الثامن من ثالثة كتاب
الاصول وكذلك حال الصفحة من البلور فانها اذا رقت
جدا لم تؤثر في الاعانة على قراءة الخطوط الدقيقة بل لا بد لها
من غلظ يعتد به ومن ثم يرى الطاعنين في السن يجدها يستعينون
مضاعفها على قراءة تلك الخطوط على انه لا يلزم من كون ازدياد
ثخن البلور موديا الى ستر ما وراه ان يكون ازدياد ثخن كل
شفاف موديا الى ذلك الا ترى ان ثخن مجموع كرتي الهواء والنار و
الافلاك التي تحت فلك الثوابت يزيد على خمسة وعشرين الف
الف فرسخ كما سبق ومع ذلك لا يحجب ابصارنا عن رؤية
ما وراها ولم لا يجوز ان لا تصل مراتب ثخن الضوء على تقدير
جسميته الى حد يصيره عايقا عن الاحساس بما خلفه وان
يكون الضوء بالنسبة الى كل العيون بمنزلة الصفحة الغير الغليظة
جدا من البلور بالنسبة الى عيون الطاعنين في السن فكما ان
هذه لا تستر الاشياء الصغيرة والخطوط الدقيقة الا بتوسط
تلك الصفحة فكذلك تلك لا تستر شيئا من الاشياء الا بتوسط
الضوء وكان هذه لا تشغل البصر عن الاحساس بما وراها فكذلك
تلك والله اعلم بحقايق الامور   لعله عليه اراد بالظلم في

قوله نور بالظلم الاهوية المظلمة لا الظلمات نفسها فانها
لا يتصف بالنور وتصوير كونه عليه السلام اراد ذلك مبني على ان الهواء
يتكيف بالضوء وهو مختلف فيه فالذين جعلوا اللون شرطا في
التكيف بالضوء منعوا منه واورد عليهم انا نرى عند الصبح ما
تقارب الافق مضيئا وما هو الا الهواء المتكيف بالضوء و
اجابوا بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به والكلام في الهواء
الصرف الخالي من الشوائب البخارية والدخانية القابلة للضوء
بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الفخر الرازي بانه يلزم
من ذلك اصفى كان الهوا كلما كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع
وبعد الغروب اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر
كان الضوء اقوى لكن الامر بالعكس هذا كلامه وللتامل فيه
مجال واسع واستدل في الملخص على استضاءة الهواء بانه لو
يتكيف بالضوء لوجب ان ترى بالنهار الكواكب التي في خلاف
جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم
ينفعل على ذلك التقدير من ضوء القوي من ضوئها يمنع الاحسا
سها والحق ان تكيف الهواء بالجملة بالضوء مما لا ينبغي ان يرتاب
فيه فارادته عليه السلام بالظلم الاهوية المظلمة لا مانع منه ويجوز ان

يريد عليه السلام بالظلم الاجسام المظلمة سوى الهواء وهذا احسن
لاستغنائه عن تجشم الاستدلال على قبول الهواء للضوء و
سلامته عن ثبوت الخلاف والله اعلم ويمكن ان يكون مراده
عليه السلام بتنوير الظلم اعدامها باحداث الضوء في محالها وهذا
مبني على القول بان الظلمة كيفية وجودية كما ذهب اليه جماعة
وهذا الراي وان كان الاكثر على بطلانه الا ان دلائلهم
على ابطاله ليست بتلك القوة فهو باق على اصل الامكان الى
ان يرد عنه قاطع البرهان فلو جوز مجوز احتمال كونه احد
محامل كلامه عليه السلام لم يكن في ذلك جرح واحد تلك الدلائل
ما ذكروه من ان الظلمة لو كانت كيفية وجودية لكانت مانعة
للجالس في الغار المظلم من رؤية من هو في هواء مضيء خارج
الغار كما هي مانعة لغيره من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع
بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا
بالرائي والمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانها ليست
بمانعة بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في
الغار ويقال العائق عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي
لا الظلمة المحيطة بالرائي او الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد

مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط
بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحايل بين ان يكون
محيطا بالرائي والمرئي مسلم فيما اذا كانت ذات الشي مانعة
من الابصار لا فيما يكون مانعه لشرط هكذا اورده الشارح
الجديد للتجريد وهو كلام جيد لا غبار عليه وقال الفخر الرازي
في المباحث المشرقية الظلمة امر عدمي لانا اذا غمضنا العين
كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة فكما انا عند التغميض لا نحس
شيئا فكذلك اذا فتحناها في الظلمة وجب ان لا تدرك
كيفيته في الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور
من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة
ومتى كان كذلك لم يكن الظلمة امرا وجوديا انتهى كلامه واورد
عليه انه كلام ظاهري اقناعي يتطرق اليه الخدش والمنع من
جوانبه ومثله في المقام البرهاني مما لا يصغى اليه
اراد عليه السلام بالزيادة والنقصان زيادة نور القمر ونقصانه
بحسب ما يظهر للحس لان الزيادة والنقصان حاصلان
له في الواقع وبحسب نفس الامر لان الازيد من نصفه منير
دائما كما بين في محله واما زيادته في الاجتماع ونقصانه في

الاستقبال كما هو شان الكرة الصغيرة المستنيرة من الكبيرة
حالتي القرب والبعد فليس الكلام فيها انما الكلام في الزيادة
والنقصان المسببين عن البعد والقرب والمدركين
بالحس وربما ترى لبعض الافهام من ظاهر قوله عليه السلام و
استشهد بالزيادة والنقصان ان زيادة نور القمر ونقصانه المحسوسين
واقعان بحسب الحقيقة وحاصلان في نفس الامر كما هو معتقد
كثير من الناس وهذا وان كان ممكنا نظرا الى قدرة الله تعالى
على ان يحدث في جرمه اول الشهر شيئا يسيرا من النور ويزيد
على التدريج الى ان يصير بدرا ثم يسلبه عنه شيئا فشيئا الى
المحاق الا ان حمل كلامه عليه السلام على ما هو متفق عليه بين اساطين
علماء الهيئة حتى عد من المحسوسات الحقة اولى وهم مع قطع
النظر عما اوجب حجيتهم تنبيه لنا انما اخذوا هذا العلم من اصحاب
الوحي سلام الله عليهم كشيث المشتهر في زمانهم بعثاغوذيمون وقيل
انه انما ثاذيمون وكادريس المدعو على لسانهم بهرمس
وقد نقل جماعة من المفسرين منهم الشيخ الجليل ابو علي الطبرسي
طاب ثراه عند تفسير قوله تعالى واذكر في الكتاب ادريس
انه كان صديقا نبيا ان علم الهيئة كان معجزة له ونقل السيد

السيد الطاهر ذو المناقب والمفاخر رضي الدين علي بن
طاوس قدس الله روحه في كتاب فرج الهموم في معرفة
الحلال والحرام من علم النجوم قولا بان ابرخس وبطليموس كانا
من الانبياء واكثر الحكماء كانوا كذلك وانما التبس على الناس
امرهم لاجل اسمائهم اليونانية هذا ما نقله طاب ثراه ولا استبعاد
فيه وكل من له ادنى خوض في هذا العلم الشريف لا يرتاب في
ان اصول مطالبه مستفادة من الانبياء ويحكم حكما قطعيا لا يشوبه
شوب شبهة بان قوى البشرية لم تستقل بادراك امثال دقايقه
ولم تسدد باستنباط خفايا دقايقه وان ما وصل اليه اصحاب
هذا الفن بارصادهم الجسمانية مقتبس من مشكوة اصحاب
الارصاد الروحانية سلام الله عليهم اجمعين

لما كان نور القمر مستفادا من الشمس وكانت اعظم
منه كما بين في محله كان الاكثر من نصفه مستنيرا بضوئها
دايما والاول من نصفه مظلما دايما لما يثبت في الشكل الثاني
من مقالة ارسطرخس في جرمي النيرين من انه اذا قبل الضوء كرة
صغرى من كرة اعظم منها كان المضيء من الصغرى اعظم من نصفها
والفصل المشترك من المنير والمظلم منه دايرة قريبة من العظيمة

تسمى دايرة النور وتفصل ايضا بين المرئي وغير المرئي منه دايرة
اخرى تسمى دايرة الرؤية وهي ايضا قريبة من العظيمة ليست
عظيمة لما ثبت في الشكل الرابع والعشرين من مناظر اقليدس ان ما
يرى من الكرة يكون اصغر من نصفها ويحيط به دايرة وهاتان
الدايرتان يمكن ان يتطابقا وقد يتفارقان اما متوازيين او
متقاطعين اولا اذا ولا ذاك كما اوضحناه في تعليقاتنا على
فارسية الهيئة ولنتخذهما هنا عظيمتين كما فعل بعض الاعلام
اذ لا تفاوت في الحس بين كل منهما وبين العظيمة ويجعل ما
تقارب التطابق تطابقا ونقول اذا اجتمع الشمس والقمر
صار وجهه المضيء اليها والمظلم الينا ويتطابق الدايرتان
وهو المحاق فاذا بعد عنها يسيرا تقاطعت الدايرتان على
حواد ومنفرجات وترى وجهه المضيء ما وقع منه بين
الدايرتين في جهة الحادين اللتين الى صوب الشمس وهو
الهلال ولا يزال هذه القطعة تتزايد بتزايد البعد عن
الشمس والحواد تتعاظم والمنفرجات تتصاغر حتى تصير
التقاطع من الدايرتين على قوايم ويحصل التربيع فيرى
من الوجه المضيء نصفه ولا يزال تتزايد المرئي من المضيء

ويتعاظم انفراج الزاويتين الاوليين الى وقت الاستقبال
فتطابق الدايرتان مرة ثانية ويصير الوجه المضيء الينا والى الشمس معا
وهو البدر ثم يقع التقارب فيعود تقاطع الدايرتين على الحلقات
اولا ثم تقع التقارب على قوايم ثانيا ويحصل التربيع الثاني ثم يؤول الحال
الى التطابق فيعود المحاق وهكذا الى ما يشاء الله سبحانه

لا يخفى ان حكمهم بان نور القمر مستفاد من الشمس ليس
مستندا الى مجرد ما شاهد من اختلاف تشكلاته النورية بقربه
وبعده عن الشمس فان هذا وحده لا يوجب ذلك الحكم
قطعا بل لابد مع ذلك من ضم امور اخر كحصول الخسوف عند
توسط الارض بينه وبين الشمس الى غير ذلك من الامارات
التي يوجب اجتماعها ذلك الحكم لجواز ان يكون نصفه مضيئا
من ذاته ونصفه مظلما ويدور على نفسه بحركة مساوية
لحركة فلكه فاذا تحرك بعد المحاق يسيرا رأيناه هلالا ويزداد
وراه بدرا ثم يميل نصفه المظلم الينا قليلا الى ان يؤول الى المحاق
اقول وهذا هو مقصود ابن الهيثم بلا شك ومن ثم لا ما ظنه صاحب
حكمة العين حيث قال زعم ابن الهيثم ان القمر كرة نصفها مضيء ونصفها
مظلم ويتحرك على نفسها فاذا مال النصف المضيء الينا نراه هلالا

و يتحرك بحيث يصير نصفها المضيء كله الينا عند المقابلة وعلى هذا
دائما ثم قال وهو ضعيف والا لما انخسف في شيء من الاستقبالات
اصلا انتهى كلامه وقد وافقه صاحب المواقف في هذا الظن قايلا
ان الخسوف يبطل كلام ابن الهيثم وهذا منهما عجيب وابن الهيثم ارفع شانا
في هذا العلم من ان يظن صدور مثل هذا عنه وكلامه ينادي
بان قصده ما ذكرناه حيث قال ان التشكلات النورية للقمر لا
يوجب الجزم بان نوره مستفاد من الشمس لاحتمال ان يكون
القمر كرة نصفها مضيء ونصفها مظلم ويتحرك على نفسه فنراه
هلالا ثم بدرا ثم يمحق وهكذا دايما انتهى كلامه وهو كلام لا غبار
عليه اصلا والعجب ان هذا الكلام نقله شارح حكمة العين
عنه ولم يتفطن لما هو مقصوده منه فاياك وقلة التامل
لعلك تقول عند ملاحظة قوله عليه السلام وامتهنك بالزيادة و
النقصان ان حصول الامتهان للقمر بنقصان نوره ظاهر
فما معنى حصول الامتهان له بزيادة النور فاقول فيه وجهان
الاول انه لما كان احد وجهيه مستنيرا بالشمس دايما وكانت
زيادة نوره انما هي بحسب احساسنا فقط وقد يخفى الامر على
لان يتحرك في النصف الاول من الشهر على نهج لا يريد المنير منه في كل

ليلها الاشياء يصيرا لا يستطيع ان يتخطاه ولا يقدر على ان
يتعداه اثبت له الامتهان بسبب اذلاله وتسخيره للزيادة على
هذا الوجه المقرر والنهج الخاص وقد شبه بعضهم حال القمر في ظهوره
القدر الذي تحجه منه شيا فشيا في النصف الاول من الشهر الى
ان يصير بدرا ثم استتاره شيا فشيا في النصف الثاني الى ان يختفي
بما اذا امر السيد عبده بان لا يكشف النقاب عن وجهه للناظر
الاعلى التدريج شيا فشيا في مدة معينه وانه متى انكشف جميعه و
اجمعه فليبادر في الحال الى ستره وارخاء النقاب عليه شيا فشيا
الى ان يختفي باجمعه عن الابصار الوجه الثاني ان يكون معنى دالا عليه
الامتهان مجموع الزيادة والنقصان اعني التغير من حال الى حال و
عدم البقاء على شكل واحد ولعل هذا الوجه اقرب وهو جار فيما
نسبنا اليه من الامتهان بالطلوع والافول والانارة والخسوف
ويمكن ان يوجه امتهانه بالانارة بوجه اخر وهو ان يراد بها
اعطاء النور للغير كوجه الارض مثلا لا اتصافه بالنور فان الانارة
والاضاءة كلاهما في اللغة لازمين ومتعديين وح ينبغي ان
يراد بالكسوف كسفه الشمس لتتم المقابلة ويصير المعنى امتهنته بان
نقص النور على الغير تارة وسلبه عنه اخرى ولو اريد المعنى الشامل

للخسوف

للخسوف ونفس الخسوف ايضا لم يكن فيه بعد والله اعلم
لما كانت الشمس ملازمة لمنطقة البروج وكانت اعظم من الارض
كان المستنير باشعتها اعظم من نصفها والمظلم اقل كما عرفت
سابقا وحصل مخروط مؤلف من قطعتين ترتسم احديهما من
الخطوط الشعاعية الواصلة بين الشمس وسطح الارض وتسمى
مخروط النور والمخروط العظيم والاخرى من ظل الارض وتسمى
مخروط الظل والمخروط الصغير ومحيطه بطبقة يشوبها ضوء مع بياض
تستر ثم طبقة اخرى يشوبها مع ضوء يسير صفرة ثم طبقة اخرى
يشوبها يسير حمرة وهذه الطبقات الثلث تظهر للبصر في
المشرق من طلوع الفجر الى طلوع الشمس بهذا الترتيب وبعكسه بعد
غروبها في المغرب وقاعدة المخروط العظيم على كرة الشمس
منصفة بمنطقة البروج وسهمه في سطحها وينتهي راسه
في فلك الزهرة عند كون الشمس في الاوج وفيما دونه
فيما دونها وقاعدة المخروط الصغير صغيرة على وجه الارض
هي الفصل المشترك بين المستنير منها والمظلم وهناك
المخروطان يتحركان على سطح الارض كانهما جبلان ثابتان
يدوران حولها على التبادل احدهما ابيض ساطع والاخر اسود

من كلامه عليه بعضها بالتصريح وبعضها بالتلويح اما سرعة
حركته واختلاف تشكلاته فقط واما كسفه للشمس وخسوفه
فلما مر من حمل الكسوف في كلامه عليه على ما يشتمل الامرين معا
واما اكتسابه النور من الشمس فلدلالة اختلاف التشكلات مع
الخسوف عليه فهذه الامور الخمسة تفهم من كلامه ع على
هذا النهج وبقي الامر السادس اعني تفاوت اجزائه في النور
فان في اشعار كلامه ع نوع خفاء ويمكن ان يومى اليه قوله عليه
وامتهنه بالزيادة والنقصان فان المراد زيادة النور ونقصانه
ولا معنى لتفاوت اجزائه في النور الا زيادته في بعض ونقصانه في
بعض اخر كما لا يخفى فقد تضمن كلامه ع مجموع تلك الاحوال الستة
المختصة بالقمر وقدم الكلام في الاربعة الاول منها وبقي الكلام
في الاخيرين فنقول اما الكسوف فهو ذهاب الضوء عن جرم الشمس
في الحس كلا او بعضا بستر القمر وجهها المواجهة لنا كلا او
بعضا وذلك عند كونهما بحيث يمر خط خارج من البصر بهما
او مع اتحاد موضعيهما المرئيين او كون البعد بينهما اقل
من مجموع نصف قطريهما فلو تساويا ماسها ولا كسف و
ان زاد الاول فالاولى فان وقع مركزاهما على الخط المذكور

كسفها

كسفها كلها بلا مكث ان كان قطراهما متساويين حسا ومع مكث
ان كان قطرها اصغر وبقي منها حلقه نورانيه ان كان قطرها
اعظم وان لم يقعا على ذلك الخط كسف منها بعضا ابدا الا اذا
كان قطره اعظم حسا فقد كسفها كلا وربما يبقى منها
حلقه نورانيه مختلفه الثخن او قطعه نعليه ان كان قطره اصغر
ولما كان الكسوف غير عارض للشمس لذاتها بل بالقياس
الى رؤيتها بحسب كيفيه توسط القمر بينها وبين الابصار
امكن وقوعه في بقعه دون اخرى مع كون الشمس فوق
افقيهما وكونه في احدهما كليا او اكثر وفي اخرى جزئيا او اقل
وابتداء الكسوف من غربي الشمس كما ان ابتداء الانجلاء كذلك
واما محو القمر وهي الظلمه المحسوسة في صفحته
فامر ملتبس والاراء فيه متسعه والاقوال متخالفه وقد وصل
الينا من تلك الاقوال اثنا عشر قولا اوردتها مع ما يرد عليها
في المجلد الثاني من كتابي الموسوم بالكشكول واذكرها هنا
منها خمسة الاول انها اثارة وجهه المظلم تارة الى جهته
المضي واورد عليه انه لو كان كذلك لكانت اطرافه
اشد ظلمة واوساطه اشد ضوء الثاني انه اجرام مختلفه

مركوزة مع القمر في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي وهو
مختار سلطان المحققين قدس سره في التذكرة واورد عليه
ان ما يتوسط بينه وبين الشمس من تلك الاجرام وكذا
بيننا وبينه في كل زمان ووضع شيء اخر لتحرك التدوير
على نفسه فكيف ترى دايما على نهج واحد غير مختلف وقد يعتذر
له بان التفاوت المذكور لا يحس به في صفحة القمر لصغرها
وبعد المسافة الثالث ان الاشعة تنعكس اليه من البحار
وكرة البخار لصقالتهما انعكاسا بينا ولا تنعكس كذلك من
سطح الربع المكشوف لخشونته فيكون المستنير من وجهه
بالاشعة النافذة اليه على الاستقامة والاشعة المنعكسة معا
اضوأ من المستنير بالاشعة المستقيمة والمنعكسة من الربع
المكشوف وهذا مختار صاحب التحفة واورد عليه ان
ثبات الانعكاس دائما على نهج واحد مع اختلاف اوضاع
الاشياء المنعكس عنها من البحار والجبال في جانبي المشرق
والمغرب مشكل واعتذر له بما اعتذر لاستدلال شارحه
الرابع ان سطح القمر لما كان صقيلا كالمرآة فالناظر يرى منه
صورة البحار والقدر المكشوف من الارض وفيه عمارات و

غياض وجبال وفي البحار مراكب وجزاير مختلفة الاشكال وكلها يظهر
للناظر اشباحها في صفحة القمر ولا يمتنع منها لبعدها ولا يحس منها
الا بخيال وكما لا ترى مواضع الاشباح في المرايا الصقيلة فكذلك لا
ترى تلك المواضع فيه براقة او انه يرى صورة العمارات والغياض
والجبال مظلمة كما هي عليه في الليل وصورة البحار مضيئة او بالعكس
فان صورتي الارض والماء منطبعان فيه وكما ان الارض لكثافتها
يصل ضوء الشمس اكثر مما يصل الماء للطافته فكذا صورتاهما وهذا
الوجه مختار الفاضل النيشابوري في شرح التذكرة ومال اليه استاد
استادنا المحقق الخفري في شرح التذكرة ايضا والايراد والاعتذار
كما سبق الخامس ان اجراما صغيرة غير مركوزة في جرم الشمس او
في فلكها الخارج المركز بحيث يكون متوسطة دايما بين الشمس و
القمر وهي مانعة من وقوع شعاع الشمس على مواضع المحو من القمر و
هذا الوجه للمدقق الخفري اورده في شرح التذكرة ومنتهى الادراك
واستحسنه واقول فيه نظر فان تلك الاجرام فان صغرت جدا تلاقت
الخطوط الخارجة من جوانبها الى القمر بالقرب منها ولم يصل ظلها اليه
وان كان لها مقدار يعتد به بحيث يصل ظلها الى جرم القمر فوصل
الى سطح الارض في بعض الاوقات كوقت الاستقبال الحقيقي وكان

ان يظهر على سطح الارض كما يظهر ظل الغيم ونحوه وليس فليس والله اعلم بحقايق الامور

مامر من ان اكتساب النور من الشمس مخصوص بالقمر لا يشاركه فيه

غيره من الكواكب هو القول المشهور وعليه الجمهور فانهم مطبقون على

ان انوار ما عداه من الكواكب ذاتية غير مكتسبة من الشمس واستدلوا على ذلك

بانها لو استفادت النور من الشمس يظهر فيها التشكلات البدرية والهلالية

بالبعد والقرب منها كما في القمر هكذا ورد حصيا التصفية فيها وفي نهاية الادراك

واقول فيه نظر فان القائل باستفادتها النور من الشمس ليس عليه ان يقول

بان المستضيء فيها انما هو وجهها المقابل للشمس فقط ليلزمه اختلاف

تشكلاتها كالقمر بل له ان يقول بنفوذ الضوء في اعماقها كالقطعة من البلور

مثلا اذا وقع عليها ضوء الشمس فان الناظر اليها من جميع الجهات يراها

مضيئة باجمعها فيصرح ثم ان صاحب التحفة اورد على الدليل المذكور ان

اختلاف التشكلات انما يلزم في السفليين لا في بقية الكواكب التي فوق الشمس

لكون وجهها المقابل لنا هو المقابل للشمس بخلاف القمر فيمكن ان تستفيد النور

منها ولا يظهر فيها التشكلات الهلالية لقربها من الشمس وما يقال من انه

يلزم انخسافها في مقابلات الشمس مدفوع بان ظل الارض لا يصل الى

افلاكها ثم انه اجاب عن هذا الايراد بان تلك الكواكب اذا كانت على سمت

الراس غير مقابلة للشمس ولا مقارنة لها لم يكن وجهها المقابل للناظر تمام

ها

لها بل بعضه ويلزم اختلاف التشكلات الهلالية ثم قال فان قيل لنا لا نرى

شيئا منها هلاليا لانحطاط فيه لصغر حجم الكواكب في المنظر وظهوره مع البعد

المتفاوت مستديرا قلنا لو كان كذلك لنا روي الكوكب في قرب الشمس اصغر منه

في بعدها هذا كلامه واقول فيه نظر فان للخصم ان يقول انما يلزم ذلك

لو وقعت دائرة الرؤية فيها مقاطعة لدائرة النور ولم لا يجوز ان يقع ابدا

الا داخلها اما موازية لها اذا كان الكوكب على سمت الرأس في مقابلة الشمس

او غير موازية اما مماسة لها كما لعله يتفق في التربيع او غير مماسة كما في

غيره وما ينفع هذا الا اذا ثبت تقاطع الدائرتين على سطح الكوكب كما في

القمر ودون ثبوته خرط القتاد ثم ان الذي ما زال يختلج بخاطري ان الحق

عدم الفرق بين القمر وساير الكواكب في ان انوار الجميع مستفادة من الشمس غير

بعيد عن الصواب وقد ذهب الى هذا جماعة من اساطين الحكماء وفقهم

الشيخ السهروردي حيث قال في الهياكل ان خرشيد يعني الشمس قاهر الغسق

رئيس السماء فاعل النهار صاحب العجايب عظيم الهيبة الذي يعطي جميع الاجرام

ضوءها ولا ياخذ منها هذا كلامه وقد ذهب الشيخ العارف محي الدين بن عربي

ايضا الى هذا القول وصرح به في الفتوحات المكية ووافقه جمع من

الصوفية والله اعلم بحقايق الاشياء ولي في هذا الباب رسالة مبسوطة

فمن ارادها فليقف عليها قال مولانا وامامنا عليه سبحانه مجيب

ما دبر في امرك والطف ما صنع في شانك جعلك مفتاح شهر حادث لامر حادث فاسال الله
ربي وربك وخالقي وخالقك ومقدري ومقدرك ومصوري ومصورك ان يصلي على محمد وآل محمد
وان يجعلك هلال بركة لا تمحقها الايام وطهارة لا تدنسها الاثام هلال امن من الافات
وسلامة من السيئات هلال سعد لا نحس فيه ويمن لا نكد معه ويسر لا يمازجه عسر وخير
لا يشوبه شر هلال امن وايمان ونعمة واحسان وسلامة واسلام سبحان مصدر
كغفران بمعنى التنزيه عن النقايص ولا يستعمل الا محذوف الفعل
منصوبا على المصدرية لسبحان الله معناه تنزيه الله كذا قيل
اسمه سبحانا وابرئه عما لا يليق بعز جلاله قال الشيخ ابو علي
الطبرسي طاب ثراه انه صار في الشرع علما لاعلى مراتب التعظيم
التي لا يستحقها الا هو سبحانه ولذلك لا يجوز ان يستعمل في
غيره تعالى وان كان منزها عن النقايص وفي كلام هنا سطرها
قاله بعض الاعلام من ان التنزيه المستفاد من سبحان الله ثلثة
انواع تنزيه الذات عن نقص الامكان الذي هو منبع السوء
وتنزيه الصفات عن وصمة الحدوث بل عن كونها مغايرة
للذات المقدسة وزائدة عليها وتنزيه الافعال عن القبح والعبث
وعن كونها جالبة اليه تعالى نفعا او دافعة عنه سبحانه ضرا
كافعال العباد وما في قوله عليه السلام ما اعجب اما موصولة او موصوفة

او استفهامية

او استفهامية على الخلاف المشهور في ما التعجبية وهي مبتدا و
الماضي بعدها صلتها او صفتها على الاولين والخبر محذوف اي الذي او شيء
صيره عجيبا امر عظيم وهو الخبر على الاخير وما في ما دبر مفعول اعجب وهي
كالاولى على الاولين والعائد المفعول محذوف والامر والشان مترادفان
وفصل جملة جعلك عما قبلها للاختلاف خبرا وانشاء مع كون السابقة لا
محل لها من الاعراب والشهر ماخوذ من الشهر يقال شهرت الشيء شهرا
اي اظهرته وكشفته وشهرت السيف اخرجته من الغلاف وتشبيه
الشهر في النفس بالبيت المقفول استعارة بالكناية واثبات المفتاح له
استعارة تخييلية ولا يخفى لطافة تشبيه الهلال بالمفتاح والجار في قوله
عليه السلام لامر حادث متعلق بحادث السابق اي ان حدوث ذلك
الشهر وتجدده لاجل امضاء امر حادث متجدد ويجوز تعلقه بجعل
وتنكير امر للابهام وعدم التعيين اي امر مبهم علينا حاله كما قالوه في
قوله تعالى او اطرحوه ارضا ان المراد ارضا منكورة مجهولة والفاء في
فاسال الله فاء السببية كما في قوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء
فتصبح الارض مخضرة فان ذلك الامر المتجدد الذي جعل تجدد الشهر لامضائه
فيه لما كان مبهما صار ابهامه سببا لان يسال الله سبحانه ان يكون خيرا
وامنا وسلامة وما هو من هذا القبيل ولا سعدا ان يجعل فضيحة كما

قالوا في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت ان تقديره شرط
كما هو راى صاحب الكشاف اى اذا كان كذلك فاسال الله او غيره شرط
كما هو منقول عن صاحب المفتاح اى وهو مبهم فاسال الله والحق ان تعقيبا
الشرط عنده لا ينافي كون الفاء فصيحة وان الناقل واهم كما بينه المحقق
الشريف في بحث الايجاز والاطناب من شرح المفتاح عدوله
في قوله فاسال الله عن الاضمار الذي هو مقتضى الظاهر جريا على قرينة الضمائر
الاربع السابقة الى الاظهار لعله للتعظيم والاستلذاذ والتبرك وارادة الوصف
بما بعده اذ الضمير لا يوصف وقول الكسائي بجواز وصف ضمير الغايب ضعيف
واما جعل ما بعده هنا حالا فلا وجه من بعيد بحسب المعنى والكلام فيما يتعلق باللفظ
الجلالة المقدسة تقدم مبسوطا في فواتح الشرح واضافة الرب الى يا المتكلم
من اضافة الصفة المشبهة الى غير المعمول نحو كريم البلد اذ الصفة المشبهة لاشتقاقها
من اللازم لا معمول لها فاضافتها اللفظية منحصرة في اضافتها الى الفاعل
فلذلك جاز وصف المعرفة بها فان قلت المعطوف على المعرفة نعت وليس اسم الفاعل
اعني خالق مضافا الى المفعول قلت بعد تسليم انه نعت حقيقة هو بمعنى الماضي
فاضافته معنوية من قبيل ضارب زيد امس وتسميتهم المضاف اليه مفعولا
لا نظر الى المعنى الى ان محله النصب كما اذا كان اسم الفاعل بمعنى الحال و
الاستقبال على انا لو قطعنا النظر عن كونه بمعنى الماضي لامكن جعل مثل هذا من

جزئيات قاعدتهم المشهورة وههنا انه يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في
الاوايل كما في رب شاة وسخلتها والمباحث المتعلقة بالصلوة على النبي
وتحقيق تشبيهها في بعض الادعية بالصلوة على ابرهيم وال ابرهيم والكلام في
تحقيق معنى الال واستقامته من ال يؤل وايراد ما يدل على ان ال النبي
عليهم قد مر الكلام فيها في الفواتح فلا معنى لاعادته والبركة النما والزيادة
في الخير ولعل المراد بها هنا الترقي في معارج القرب ومدارج الانس
يوما فيوما فان من استوى يوماه فهو مغبون ومحق الشي محقا ابطله
ومحاه ومنه سميت الليالي الثلث الاخيرة من الشهر محاقا لمحق نور القمر
فيها والطهارة النزاهة من الادناس وينبغي فيها نزاهة الجوارح
عن الافعال المستقبحة واللسان عن الاقوال المستهجنة والنفس عن الا
خلاق المذمومة والادناس الجسمانية والغواشي الظلمانية بل النزاهة
عن كل ما يشغل عن الاقبال على الحق تعالى كائنا ما كان وذلك بخلع النعلين
والحرص الكونين فانهما محرمان على اهل الله تعالى والدنس الوسخ و
الاثام للطهارة القلبية ظاهر فان كل معصية يفعلها الانسان يحصل منها
ظلمة في القلب كما يحصل من نفس الانسان ظلمة في المراة فاذا تراكمت
ظلمات الذنوب على القلب صارت رينا وطبعا كما تصير الانفاس
الابخرة المتراكمة على جرم المراة صداء واسناد المحق الى الايام
التدنيس الى الاثام مجاز عقلي والملابسة في الاول زمانية وفي الثاني

سببيه والامن اطمينان القلب وزوال الخوف من مصادمة المكروه
والسعد والسعادة مترادفان وربما فسرا بمعاونة الامور الالهية للانسان
على نيل الخير ويضادهما النحس والشقاوة والمراد بالنكد عسر المعاش
وضيقه او تعسر الوصول الى المطلب الحقيقي لما يعتري السالك من العوائق
الموجبه لبعد المسافه وطول الطريق والله اعلم   امثال ما تضمنه
هذا الدعاء من سواله الطهارة الغير المدنسة بالاثام والسلامة من السيئات
والتوفيق للتوبة مع انه عليه السلام معصوم عن الادناس والذنوب قد تقدم
الكلام فيه في الفواتح وذكرت هناك ان مثل هذا كثير في كلام ائمتنا سلام الله عليهم
كما نقل عن الكاظم ع انه كان يقول في سجدة الشكر رب عصيتك بلساني ولو شئت
وعزتك لاخرستني وعصيتك ببصري ولو شئت وعزتك لاكمهتني الى
اخر الدعاء بل وقع مثل ذلك في كلام سيد المرسلين واشرف الاولين و
الاخرين صلى الله عليه واله كما روي عنه ص انه قال اني لاستغفر الله ربي واتوب اليه
في اليوم اكثر من سبعين مرة وقد قلنا هناك ان النبي ص واله وكذلك المعصومين
من عترته سلام الله عليهم لغاية اهتمامهم باستغراق اوقاتهم في الاقبال على الله
سبحانه والاعراض عما عداه وانجذابهم بكليتهم الى جنابه جل شانه وتركهم ما سواه
كانوا يعدون صرف لحظة من اللحظات في الاشتغال البدنية واللوازم
البشرية من الماكل والمشرب والمنكح وامثالها من المباحات نقصا و
انحطاطا ويسمون توجه البال في امثال الى شيء من هذه الحظوظ

الدنيوية اثما وعصيانا وذنبا ويستغفرون الله تعالى منه وقد سلك على
منوالهم واقتدى باقوالهم وافعالهم السالكون والعرفا من اصحاب الحقيقه
الذين نفضوا عن ذيول سرايرهم غبار هذه الحرية الدنية وكحلوا عيون
بصايرهم بكحل الحكمة النبوية واما نحن معاشر القاصرين عن الارتقاء الى
هذه الدرج العليه والمحرومين عن سعادة الاعتلاء على تلك المراتب السنيه
فلا جرم وجد لنا من جملة عظايم جرايمنا حال قراءة تلك الفقر نصب اعيننا
وقبايح اعمالنا عند تلاوة تلك الفصول مطمح نظرنا   معنى لنا
اد الونا قولنا اهلا للامن من الافات ان لا نقصرها على الافات البدنية بل
نطلب معها الامن من الافات النفسية ايضا من الكبر والحسد والغل والغرور
والحرص وحب المال والجاه وغير ذلك من دواعي النفس وحظوظها
وشهواتها البهيمية والسبعية فان طلب الامن من هذه الافات التي
هي بمنزلة الكلاب العاوية والحيات الضارية الموجبة للهلاك الحقيقي
اهم واحرى واليق واولى وقد قدمنا في الحديقة الاخلاقية من شرحنا هذا
وهي الحديقة العشرون في شرح دعائه ع في مكارم الاخلاق كلاما فيما يعين على
الاحتراز من هذه الافات وقلنا هناك انه لا يحصل الامن التام منها الا
باخراج التعلق بالدنيا من سويداء الفواد وقلع هذه الشجرة الخبيثة من
ارض القلب فانه ما دام الاقبال على الدنيا مستمكنا في النفس لا يمكن حسم مواد هذه

الآفات عنها ولا سابك كلما دفعتها وحبستها عادت الى ما كانت عليه ولقد
شبه بعض اصحاب القلوب ذلك بحال شخص عرض له مهم محتاج الى فكر و
تامل تام فطلب ان يصفق وقته ويجتمع باله ليتفكر في ذلك المهم فجلس تحت شجرة
واشتغل بالفكر فيه وكانت العصافير وغيرها من الطيور تجتمع على تلك الشجرة
وتشوش عليه فكره باصواتها وتكدر وقته فاخذ خشبة وضرب بها الشجرة
فهربت العصافير والطيور عنها ثم اشتغل بفكره فعادت كما كانت فطردها
مرة اخرى فعادت ايضا وهكذا مرارا فقال له شخص يا هذا ان اردت
الخلاص فاقطع الشجرة من اصلها فانها ما دامت باقية فان العصافير والطيور
يجتمع عليها البتة وبعضهم شبه ذلك بقصة الكردي الذي قتل امه كما يحكى
ان شخصا من الاكراد كانت امه معروفة بعدم العفة وتدنس الازار وكان الناس
يعيرونه بذلك وهو يتوقع الفرصة لحسم تلك المادة فدخل يوما الى البيت
فوجد معها رجلا يزني بها فشق بالسكين صدرها واستراح من شينها فقال
له اصحابه ومعارفه يا هذا ان قتل الرجل كان اوجب من قتل الام فانه مستحق
فقال اني لو لم اقتلها كان يلزمني ان اقتل كل يوم شخصا جديدا وهذا امر لا
يتناهى الى حد وانا قد نظمت قصة هذا الكردي في كتابي الموسوم بسوانح
سفر الحجاز هكذا كان في الاكراد شخص ذو سداد   ام ذات اشتهار بالفساد
لم تجتنب من نوال الطالبا   لن تكف عن وصال راغبا   دارها مفتوحة

للداخلين   رجلها من فرعة للفاعلين   فهي مفعول بها في كل حال فعلها
سر افعال الرجال كان ظرفا مستقرا وكرها   جاء زيد قام عمرو ذكرها جاء بعض
الليالي في وحل   فاعتراها الابن في ذاك العمل   شق بالسكين فورا صدرها ذق همّا
الموت اخفى سرها   مكن الغيلان من حشاها   حل الحبيب ان بعد حشاها   قال بعض القوم
من اهل الملام   لم قتلت الام يا ذا الغلام   كان قتل المزني اولى يا فتى   ان قتل الام شيء
ما اتى   قال يا قوم اتركوا هذا العتاب   ان قتل الام ادنى للصواب   كنت لو ابقيتها
فيما تهب   كل يوم قاتلا شخصا جديد   انما لو لم تشق صدرها   كان شغلي دائما قتل
الانام   ايها الماسور في قيد الذنوب   ايها المحروم من سر الغيوب   انت في اسر الكلاب
العاوية   من قوى النفس الكفور الطاغية   كل صبح مع مساء لا ترى   مع دواعي النفس في
قيل وقال   كل داع حية ذات التقام   قل مع الحيات كم هذا المقام   الا تكون من رتيع
مع جماعة   او ترم من عضها تيك الخلاص   فاقتل النفس الكفور الجانية   مثل كردي قتل
زانيه   ايها الساقي ادر كاس المدام   واعجل في دورها بين الانام   خلص الارواح
من قيد الهموم   اطلق الاشباح من اسر الغموم   فالبهائي الحزين الممتحن
من دواعي النفس في اسر المحن   يمكن ان يراد بالاحسان في
قوله ونعمة واحسان معناه الظاهري المتعارف والانسب ان يراد به المعنى
المتداول على لسان اصحاب القلوب وهو الذي فسره سيد الاولين و
الآخرين صلى الله عليه وآله بقوله الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه
يراك وينبغي ان يراد بالايمان والاسلام في قوله هلال امن وايمان و

سلامة والاسلام المرتبتان المعروفتان بعين اليقين وحق اليقين
على ما مر شرحه في الفواتح هذا وقد طلب الامن في هذا الدعاء مرتين مرة
مقيدا لكونه من الافات ومرة مطلقا وكذلك طلب السلامة مرتين مرة مقيدة
بكونها من السيئات والخزي ومطلقة ويمكن ان يراد بالمطلقة سلامة القلب عن
التعلق بغير الحق جل وعلا كما قال بعض المفسرين في قوله تعالى يوم لا ينفع مال
ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم واما الامن المطلق فلعل المراد به طمانينة
النفس بحصول راحة الانس وسكينة الوثوق فان السالك مادام في
سيره الى الحق يكون مضطربا غير مستقر الخاطر لخوف العاقبة وما يعرض في
اثناء السير من العوارض العائقة عن الوصول فاذا هبت نسيم العناية الازلية
وارتفعت الحجب الحائلة الظلمانية وانبتكت حبال التعينات الرسمية تنور
القلب بنور العيان وحصلت الراحة والاطمينان وزوال الخوف و
ظهرت تباشير الامن والامان وهذان المقامان اعنى مقامى الامن و
السلامة من مقامات اصحاب النهايات لا من احوال ارباب البدايات
وقد اشار اليهما مولانا وامامنا امير المؤمنين وسيد الوصيين الذي ينتهي
اليه سلسلة اهل الحقيقة والعرفان سلام الله عليه وعلى من انتسب اليه
في كلام له اورده السيد الرضي في نهج البلاغة وهو قوله ع في صفة من
سلك طريق الوصول قد احيا عقله وامات نفسه حتى دق جليله ولطف
غليظه وبرق له لامع كثير البرق فابان له الطريق وسلك به السبيل و تدافعته

ابواب الى باب السلامة ودار الاقامة وثبتت رجلاه بطمانينة قلبه في
قرار الامن والراحة بما استعمل قلبه وارضى ربه انتهى كلامه صلوات الله و
لعل السعد الذي لا نحس فيه واليمن الذي لا نكد معه واليسر الذي لا
يمازجه عسر والخير الذي لا يشوبه شر من لوازم هذين المقامين وفقنا الله
سبحانه مع ساير الاحباب للارتقاء اليهما بمنه وكرمه انه سميع مجيب
خطابه عليه السلام في هذا الدعاء بعضه متوجه الى الهلال ومختص به
كقوله ع جعلك مفتاح شهر حادث وقوله ع ان يجعلك هلال بركة وهلال
امن وهلال سعد وبعضه موجه الى الجرم كقوله ع وامتهنك بالزيادة و
النقصان فان الهلال وان حصل له الزيادة لكن لا يحصل له النقصان
واما اطلاق الهلال عليه في ليلتي ست وعشرين وسبع وعشرين كما
ذكره صاحب القاموس والظاهر انه مجاز كما مر وعلى تقدير ان يكون حقيقة
فليس هو المخاطب بذلك قطعا وكقوله ع والانارة والكسوف فان
الكسوف لا يكون بشيء من معنييه للهلال ويمكن ان يكون قوله ع المتردد
في منازل التقدير مما يتوجه الى جرم القمر ايضا لا الهلال لان الجمع المضاف
يفيد العموم والهلال وان كان يقطعها باجمعها ايضا الا ان الظاهر ان
مراده ع قطعها في كل شهر ثم لا استبعاد في ان يكون بعض تلك الفقرات
مقصودا بها بعض الجرم اعني الهلال وبعضها مقصودا بها الكل و يمكن

ان يجعل المقصود بكل الفقر كل الجرم بناء على ان يراد من الهلال جرم القمر في ليالي
الثلث الاول لا المقدار الذي يرى منه مضيئا فيها كما ان البدر هو جرم القمر في الليالي الرابع
عشر لا المقدار المرئي منه فيها وهذا وان كان لا يخلو من بعد لا انه يصير به الخطاب جاريا
على وتيرة واحدة كما هو الظاهر جعلة مدخول ما التعجبية فعل دال على التعجب
ضوء فهي من شدة تعجبه من حال القمر وما دبره الله سبحانه فيه وفي افلاكه من بدايع
صنعه وحكمته وهكذا كل من هو اشد اطلاعا على دقايق الحكم المودعة في مصنوعات
الله سبحانه فهو اشد تعجبا واكثر استعظاما ومعلوم ان ما بلغ اليه علمه ع
من عجايب صنعه جل وعلا ودقايق حكمته في خلق القمر وتقدير افلاكه وما
ربطه به من مصالح العالم السفلي وغير ذلك فوق ما بلغ اليه اصحاب الارصاد
ومن بعدهم من الحكماء الراسخين باضعاف مضاعفة مع ان الذي
اطلع عليه هؤلاء من احواله وكيفية افلاكه وما عرفوه مما يرتبط به من امور
هذا العالم امور كثيرة يحار فيها ذو العقل السليم فلله دره ما خلقت هذا باطلا
وتلك الامور ثلثة انواع الاول ما يتعلق بكيفية افلاكه وعددها ونضدها وما
يلزم من حركاتها من الخسوف والكسوف واختلاف التشكلات وتشابه
حركة حامله حول مركز العالم لا حول مركزه ومحاذاة قطر تدويره نقطة سوى
مركز العالم الى غير ذلك مما هو مشروح في كتب الهيئة الثاني ما يرتبط به
من التغيرات في بعض الاجسام العنصرية كزيادة الرطوبات في الابدان

وزيادة

بزيادته ونقصانها بنقصانه وحصول البحارين للامراض وزيادة مياه البحار
والينابيع زيادة بينة في كل يوم من النصف الاول من الشهر ثم اخذها في
النقصان يوما فيوما في النصف الاخر منه وزيادة ادمغة الحيوانات
والبانها بزيادة النور ونقصانها بنقصانه وكذلك زيادة البقول والثمار نموا
ونضجا عند زيادة نوره حتى ان المزاولين لها يسمعون صوتا من القثاء
والقرع والبطيخ عند تمدده وقت زيادة النور وكإبلاء نور القمر الكتان
وصبغه بعض الثمار الى غير ذلك من الامور التي تشهد بها التجربة قالوا
وانما اختص القمر بزيادة ما يرتبط به من الامور من بين ساير الكواكب لانه
اقرب الى عالم العناصر منها ولانه مع هو اسرع حركة فيمتزج نوره بانوار جميع
الكواكب ونوره اقوى من نورها من المصالح باذن خالقها ومبدعها
جل شانه الثالث ما يتعلق به من السعادة والنحوسة وما يرتبط من الامور
التي هو علامة على حصولها في هذا العالم كما ذكره الدانيون من المنجمين و
وردت ببعضه الشريعة المطهرة على الصادع بها افضل التسليمات
كما رواه الشيخ الجليل عماد الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس الله
روحه في الكافي عن الصادق ع قال من سافر او تزوج والقمر في
العقرب لم ير الحسنى وكما رواه ايضا في الكتاب المذكور عن الكاظم ع
من تزوج في محاق الشهر فليسلم لسقط الولد وكما رواه شيخ الطائفة

امثال هذه

ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی طاب ثراه فی تهذیب الاخبار عن الباقر ع
ان النبی ص بات لیلة عند بعض نسائه فانکسف القمر فی تلک اللیلة فلم یکن
منه فیها شیء فقالت له زوجته یا رسول الله بابی انت وامی کل هذا البغض
فقال لها ویحک هذا الحادث فی السماء فکرهت ان التذ وفی آخر الحدیث
ما یدل علی ان المجامع فی تلک اللیلة ان رزق من جماعه ولدا وقد سمع
بهذا الحدیث لا یری ما یحب   ما یدعیه المنجمون من ارتباط
بعض الحوادث السفلیة بالاجرام العلویة ان زعموا ان تلک الاجرام
هی العلة المؤثرة فی تلک الحوادث بالاستقلال او انها شریکة فی التاثیر
فهذا لا یحل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم المبتنی علی هذا کفر والعیاذ
بالله وعلی هذا حمل ما ورد فی الحدیث من التحذیر من علم النجوم والنهی
عن اعتقاد صحته وان قالوا ان اتصالات تلک الاجرام وما یعرض لها
من الاوضاع علامات علی بعض حوادث هذا العالم مما یوجده الله سبحانه
بقدرته وارادته کما ان حرکات النبض واختلافات اوضاعه علامات
یستدل بها الطبیب علی ما یعرض للبدن من قرب الصحة واشتداد
المرض ونحو ذلک وکما یستدل باختلاج بعض الاعضاء علی بعض
الاحوال المستقبلة فهذا لا مانع منه ولا حرج فی اعتقاده وما روی من
صحة علم النجوم وجواز تعلمه محمول علی هذا المعنی کما رواه الشیخ الجلیل

عماد الاسلام محمد بن یعقوب الکلینی فی کتاب الروضة من الکافی عن عبد
الرحمن بن سیابة قال قلت لابی عبد الله جعلت فداک ان الناس یقولون
ان النجوم لا یحل النظر فیها وهو یعجبنی فان کانت تضر بدینی فلا حاجة لی فی
شیء یضر بدینی وان کانت لا تضر بدینی فوالله انی لاشتهیها واشتهی
النظر فیها فقال لیس کما یقولون لا تضر بدینک ثم قال انکم تنظرون
فی شیء منها کثیره لا یدرک وقلیله لا ینتفع به تحسبون علی طالع القمر
ثم قال اتدری کم بین المشتری والزهرة دقیقة فقلت لا والله قال
اتدری کم بین الزهرة والقمر دقیقة قلت لا والله قال افتدری
کم بین الشمس وبین السکینة من دقیقة قلت لا والله ما سمعته
من احد من المنجمین قط قال افتدری کم بین السکینة واللوح
المحفوظ من دقیقة قلت لا ما سمعته من منجم قط قال ما بین کل
منها الی صاحبه ستون دقیقة ثم قال یا عبد الرحمن هذا حساب اذا
حسبه الرجل ووقع علیه علم القصبة التی فی وسط الاجمة وعدد
ما عن یمینها وعدد ما عن یسارها وعدد ما خلفها وعدد ما
امامها حتی لا یخفی علیه من قصب الاجمة واحدة
الامور التی یحکم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالیة اصول بعضها
ماخوذة من اصحاب الوحی سلام الله علیهم وبعض الاصول

يعون فيه التحرير وبعضها مبتنى على امور متشعبه لا تفي القوه
البشريه بضبطها والاحاطة بها كما يومي اليه قول الصادق ع
كثيره لا يدرك وقليله لا ينتج فلذلك وجد الاختلاف في كلا
(منهم)
وتطرق الخطاء الى بعض احكامهم ومن اتفق له الجري على الامور
الصحيحة صح كلامه وصدقت احكامه لا محالة كما نطق به كلام الامام ع
في الرواية المذكورة قبيل هذا الفصل ولكن هذا امر عزيز المنال
لا يظفر به الا القليل والله الهادي الى سواء السبيل ولابن سينا
كلام في هذا الباب قال في فصل المبدأ والمعاد من الهيات الشفا
لو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض و
السماء جميعا وطبايعها لفهم كيفيه ما يحدث في المستقبل وهذا
المنجم القايل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست
مستندة الى برهان بل عسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي وربما
حاول قياسات شعرية او خطابيه في اثباتها فانه انما يعول على
دلايل جنس واحد من اسباب الكاينات وهي التي في السماء ولو
ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه ان يجعلنا بحيث نعرف على وجود جميعها
في كل وقت وان كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوما عندنا ثم قال في
اخر كلامه فليس لنا اذن اعتماد على اقوالهم وان سلمنا ان جميع ما يعطوننا من

مقدماتهم

مقدماتهم الحكمية صادقة   قد الف السيد الجليل
الطاهر ذو المناقب والمفاخر السيد رضي الدين علي بن
طاوس قدس الله روحه كتابا ضخما سماه كتاب فرج المهموم
في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم متضمن الدلالة على كون
النجوم علامات ودلالات على ما يحدث في هذا العالم وان
الاحاديث عن الانبياء من لدن ادريس ع الى عهد ائمتنا الطاهرين
ناطقة بذلك وذكر ان ادريس ع اول من نظر في علم النجوم وان
نبوة موسى ع علمت بالنجوم ونقل ان نبوة نبينا صلى الله عليه و
آله ايضا مما علمه بعض المنجمين وصدق به بالدلايل النجومية
وان بعض احوال مولانا وامامنا صاحب الامر عليه السلام مما اخبر به
بعض المنجمين من اليهود بقم وذكر ان بعض اكابر قم واسمه
احمد بن اسحق احضر ذلك المنجم اليهودي واراه زايجه طالع
ولادة صاحب الامر ع فلما امعن النظر فيها قال لا يكون مثل
هذا المولود الا نبيا او وصي نبي وان النظر يدل على انه يملك
الدنيا شرقا وغربا وبرا وبحرا حتى لا يبقى على وجه الارض احد
الا دان بدينه وقال بولايته وروى عطر الله مرقده في الكتاب
المذكور عن يونس بن عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله ع

اخبرني عن علم النجوم ما هو قال هو علم من علم الانبياء قال فقلت كان علي بن
ابي طالب يعلمه فقال كان اعلم الناس به واورد قدس الله روحه
احاديث منكثرة من هذا القبيل صوننا الكتاب عن ذكرها خوفا من
التطويل وذكر طاب ثراه ما اورده السيد الجليل جمال العترة الرضي
في نهج البلاغة من كلام امير المؤمنين ع للمنجم الذي نهاه عن المسير الى
النهروان ثم انه رحمه الله اطنبنا في ضعف تلك الرواية ورميها
بالطعن في سندها تارة وفي متنها اخرى اما السند فقال ان في طريقها
عمر بن سعد بن ابي وقاص مقاتل الحسين ع واما المتن فقال طاب ثراه اني
رايت فيما وقفت عليه ان المنجم الذي قال لامير المؤمنين ع هذه المقالة
هو عفيف بن قيس اخو الاشعث بن قيس ولو كانت هذه الرواية صحيحة
على ظاهرها لكان مولانا عليه السلام قد حكم في صاحبه هذا الذي قد شهد
مصنف نهج البلاغة انه من اصحابه ايضا باحكام الكفار اما بكونه مرتدا عن
الفطرة فيقتله في الحال او بردة عن غير الفطرة فيستتيبه او يمتنع من التوبة
فيقتله لان الرواية قد تضمنت ان المنجم كالكافر وكان يجري عليه
احكام الكهنة او السحرة لان الرواية تضمنت ان المنجم كالكاهن
والساحر وما عرفنا الى وقتنا هذا انه حكم على هذا المنجم الذي هو صاحبه
باحكام الكفار ولا السحرة ولا الكهنة ولا ابعده ولا عزره بل قال

سيروا على اسم الله والمنجم من جملتهم لانه صاحبه وهذا تدل على تعمد
الرواية من صحة الفعل ويكون لها ما تاويل غير ظاهرها موافق للعقل
واما ينبه على بطلان ظاهر هذه الرواية قول الراوي فيها
ان من صدقك فقد كذب القران واستغنى عن الاستعانة بالله
ونعلم ان الطلايع للحروب يدلون على السلامة من هجوم الجيوش
وكثير من النحوس ويبشرون بالسلامة وما لزم من ذلك ان يوليهم
الحمد دون ربهم ومثال ذلك كثير فيكون لدلالات النجوم
اسوة بما ذكرناه من الدلالات على كل معلوم وهذا كلامه اعلى الله مقامه
فتامل ما فيه بعين البصيرة وتناول معانيه بيد غير قصيرة والله
الهادي قال مولانا وامامنا اللهم اجعلنا من ارضى من طمع عليه وازكى من تطهر
اليه واسعد من تعبد لك فيه من الحوبة واحفظنا من مباشرة معصيتك
واوزعنا فيه شكر نعمتك والبسنا فيه جنن العافية واتمم علينا باستكمال
طاعتك فيه المنة انك انت المنان الحميد وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين
اصل اللهم عند الخليل وسيبويه يا الله فحذف حرف النداء وعوض
عنه الميم المشددة وقال الفراء واتباعه اصلها يا الله امنا بخير
فخففت بالحذف لكثرة الدوران على الالسن واورد عليه انه
لو كان كذلك لقيل في نحو اللهم اغفر لنا اللهم واغفر لنا

بالعطف كما يقال يا الله امنا بالحسنى واغفر لنا وقضهم ذلك
راسا بحيث لم يسمع منهم اصلا يدل على ان الاصل خلافه وقد يجيب
عنه بانها لخفتها صارت كالكلمة الواحدة فلم يعامل ما يدل على الطلب
اعني افعل تام معاملة الجملة بل جعلت منزلة دال زيد مثلا فلم يعطف
عليها شيء كما لا يعطف على جزء الكلمة الواحدة والطلوع ان يمكن ان يراد به
الخروج من تحت الشعاع وان يراد به ظهوره للحس كما هو الظاهر و
كذلك يمكن ان يراد به الطلوع الخاص في هذه الليلة وان يراد به الطلوع
في الزمان الماضي مطلقا وكذلك قوله وازكى من نظر اليه وتزكية
النفس تطهيرها عن الرذايل والادناس وجعلها متصفة بما يعدها
لسعادة الدارين وفلاح النشأتين والعبادة اقصى الذل والخضوع
ولذلك لا يليق الا لله والتوبة لغة الرجوع ويضاف الى العبد والى الله
تعالى ومعناها على الاول الرجوع عن المعصية الى الطاعة
وعلى الثاني الرجوع عن العقوبة الى العفو والرحمة وفي الاصطلاح
الندم على الذنب لكونه ذنبا وقد تقدم الكلام فيما يتعلق بها
من المباحث في الحديقة الحادية والثلثين في شرح دعائه في
طلب التوبة وقد اوردنا فيها ايضا كلاما مبسوطا في شرح الاربعين
حديثا الذي الفناه بعون الله تعالى   لعل الله دين العصمة في

قوله واعتصم بالله فانه من الحوبة معناها اللغوي اعني الحفظ عن السوء
فان ارادة معناها الاصطلاحي المذكور في الكلام اعني لطف
يفعله الله بالمكلف بحيث لا يكون له معه داع الى فعل المعصية
مع قدرته عليها لا يبعد عليه قوله من الحوبة لان العصمة
بهذا المعنى لم يعهد تعديتها بلفظ من والحوبة بفتح الحاء المهملة
والباء الموحدة الخطيئة والالهام الالقاء والمشهور في تعريفه
انه القاء الخير في القلب من دون استفاضة فكرية ويخص طرده
بالقضايا البديهية وعكسه بالانشائيات بل بعامة التصورات
فلو قيل انه القاء المعنى النظري في القلب من دون استفاضة
فكرية لكان احسن مع ان فيه ما فيه والمراد بالقاء الشكر في
القلب ليس الشكر الجناني فقط بل ما يعم الانواع الثلثة فالغرض
صرف القلب الى اداء الشكر اللساني والجناني والاركاني بجميعها
وقد تقدم الكلام في الشكر مبسوطا في الحديقة التمهيدية وهي شرح
الدعاء الاول من هذا الكتاب الشريف الذي دعا به الله سبحانه التوفيق
لا كما له وذكرنا هناك شيئا من مباحث الحمد والشكر وما قيل من الطرفين
في وجوب شكر المنعم عقلا وسمعا وما سنح لنا من الكلام في دفع شبه
القائلين بانحصار وجوبه في السمع وبيان فساد معارضتهم خوف العقاب

على ترك الشكر بخوف العقاب على فعله وعلى الجنن بضم الجيم وفتح النون
جمع جنة بالضم وهي الستر والعافية دفع الله سبحانه عن العبد ما هو شر له
ويستعمل في الصحة البدنية والنفسية معا وقد تقدم الكلام فيها في
الحديقة الثالثة والعشرين وهي شرح دعائه ع في طلب العافية
الضماير الراجعة اليه سبحانه من اول هذا الدعاء الى هنا وبأجمعها ضماير
غيبية ثم انه ع عدل عن ذلك الاسلوب وجعلها من هنا الى آخر
الدعاء ضماير خطاب ففي كلامه ع التفات من الغيبة الى الخطاب
ولا يخفى ان بعض اللطايف والنكت التي اوردها المفسرون
فيما يختص بالالتفات في سورة الفاتحة يمكن جريانه هنا وانا
قد تفردت بعون الله وحسن توفيقه باستنباط نكت لطيفه
في ذلك الالتفات مما لم يسبقني اليها سابق وقد اوردت جملة منها
فيما علقته من الحواشي على تفسير البيضاوي وبعض تلك النكت يمكن
اجراؤه فيما نحن فيه فعليك بمراجعتها وملاحظة ما تناسب المقام منها
والضماير المجرورة في قوله ع واسعدنا من تعبد لك فيه الى آخر الدعاء
راجعة الى الهلال بمعنى الشهر وليس كذلك المرفوع في طلع عليه
والمجرور في نظر اليه ففي الكلام استخدام من قبيل قول البحتري
فسقى الغضا والساكنيه وان هم شبوه بين جوانحي وضلوعي

ولعله لا يقدح في تحقيق الاستخدام كون اطلاق الهلال على
الشهر مجازا لتصريح بعض المحققين من اهل الفن بعدم الفرق
بين كون المعنيين في الاستخدام حقيقيين او مجازيين
او مختلفين وان قصره بعضهم على الحقيقيين على ان
كون الاطلاق المذكور مجازا محل كلام وتعبيره ع
عن اقتراف المعصية بالمباشرة استعارة مصرحة فان
حقيقة المباشرة الصاق البشرة بالبشرة والاضافة
في جنن العافية من قبيل لجين الماء ويجوز جعله استعارة
بالكناية مع الترشيح اسم التفضيل في قوله ع اللهم
اجعلنا من ارضى من طلع عليه كما يجوز ان يكون للفاعل
على ما هو القياس يجوز ان يكون للمفعول ايضا كما في نحو اعذر
واشهر واشغل اي اجعلنا من اعظم المرضيين عندك فان
قلت مجيء اسم التفضيل بمعنى المفعول غير قياسي بل هو
مقصور على السماع قلت لما وقع في كلامه ع كفى ذلك في صحة
هذا الاحتمال ولا يحتاج فيه الى السماع من غيره قطعا فانه ع
افصح العرب في زمانه هذا وفي كلام بعض اصحاب القلوب
ان علامة رضا الله سبحانه عن العبد رضاء العبد بقضائه تعالى

وهذا يشعر بنوع من اللزوم بين الامرين ولو اريد بالعلم التفصيل
هنا ما يشملها من قبيل استعمال المشترك في معنييه معا لم يكن فيه
كثير بعد ومثله في كلام البلغاء غير قليل وتقديمه الرضا بالقضا
على بقية المطالب التسعة التي ختم بها عليه السلام هذا الدعاء
للاعتناء به والاهتمام بشانه فان الرضا بالقضاء من اجل
المقامات ومن حازه فقد حاز اكمل السعادات وصحت منه
دعوى المحبة التي يرتقى بها الى ارفع الدرجات ولم يتشعب
خاطره بورود الحادثات واعتوار المصيبات ولم يزل مطمئن
البال منشرح الصدر متفرغ القلب للاشتغال بما يعنيه
من الطاعات والعبادات ومن لم يرض بالقضاء دخل في
وعيد من لم يرض بقضائي في الحديث ومع ذلك لا يزال محزونا
مهموما ملازما للتلهف والتاسف على انه لم كان كذا ولم
لا يكون كذا فلا يستقر خاطره اصلا ولا يرجع لما يعنيه ابدا ونعم
ما قال بعض العارفين ان حسرتك على الامور الفانية وتدبيرك
للامور الاتية قد ذهبا ببركة ساعتك التي انت فيها اللهم اجعلنا
من الراضين بقضائك والصابرين على بلائك والشاكرين
لنعمائك واجعل ما اوردناه في هذه الاوراق خالصا لوجهك

الكريم وتقبله منا انك ذو الفضل العظيم تم تاليف
الحديقه الهلالية من كتاب حدايق الصالحين
وتتلوها بعون الله الحديقة الصومية وهي شرح
دعائه عليه السلام عند دخول شهر رمضان واتفق الفراغ
منها في الجانب الغربي من دار السلام بغداد بالمشهد
المقدس المطهر الكاظمي على من حل فيه من
الصلوات افضلها ومن التسليمات
اكملها في اوايل جمادى
الاخر سنه الف وثلث من
الهجرة وكان افتتاح تاليفها
بمحروسة قزوين حرست
من كيد المفسدين
وتم تحريره في شهر
ذي القعدة الحرام
في دار السلطنة
اصفهان

وكتب مؤلف الكتاب الفقير الى الله الغني بهاء الدين محمد العاملي جعل [illegible]







يستحب الا يتجاوز بالمهر السنة المحمدية
صلى الله عليه واله وهو خمسمائة درهم جياد
ن خطب الى غيره وبذل له هذا الصداق
كان كفوا فلم تزوجه كان عاصيا لله تعالى
لا يصح النكاح حتى يكون المنكوحة معروفة
عينها على صفة يكون متميزة عن غيرها
ذلك بالاشارة اليها او التسمية او التصغير

مبسوط

وبر نسخة معروض على المصـ رحمه الله تعالى
صح الا ما زاغ عنه البصر وحسر عنه النظر
وكان اخر ذلك يوم الجمعة ١ اشهر جمادى الا
سنة ١٠٣٩ من هجرة خير البرية عليه واله
لف التحية ٥

اذا اردت معرفة الزوال في جميـ[ـع]

فاعمد الى ارض مستوية وانصب فيها خشبا نصبا

معتدلا لا يميل الى جانب بعد ان تقسمه بسبعة

اقسام متساوية ثم ارصد ظله واعلم على انتهاء

ظله علامة فما دام الظل ينقص الى الخشبة فان

الشمس لم تزل بعد فاذا تناهى نقصان الظل وازداد بعد

تناهي نقصانه فهو وقت الظهر قايما الى ان يصير ظل

الخشبة المنصوبة مثلها سوى المقدار الذي زالت

عليه الشمس فاذا جاوز ذلك وزاد ادنى زيادة فقد

خرج وقت الظهر ودخل اول وقت العصر ثم لا تزال

وقت العصر باقيا الى ان يصير ظل الخشبة المنصوبة

مثليها سوى القدر الذي زالت عليه الشمس فاذا جاوز

ذلك وزاد ادنى زيادة فقد خرج وقت العصر المختار

ومن اراد ان تقيس الظل بقدمه اذا كانت قدمه

معتدلة متشاكلة لخلقته ويكون مثل سبع قامة

اذا القدم سبع قامة الانسان فلينتصب معتدلا

وقت الزوال واول وقت العصر ثم لا تزال صح